# Эсхатология святого Григория Нисского
# митр. Макарий (Оксиюк)

См. также:

По поводу книги Ф.М. Оксиюка «Эсхатология Григория Нисского» проф. С.Л. Епифанович

Эсхатология сект протестантского происхождения (баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы) (кандидатская диссертация) иерей Евгений Веселов

Эсхатология Оригена.

Те основные эсхатологические положения, какие высказал Климент Александрийский ( † ок. 215), нашли свое обстоятельное раскрытие в творениях его ученика – Оригена († ок. 254). Центральным пунктом эсхатологии Оригена служит ясно выраженное им учение о всеобщем апокатастасисе. Это учение в его творениях так основательно обставлено аргументами, что последние у позднейших поборников учения о всеобщем апокатастасисе составляют большей частью только повторение. Насколько при этом Ориген отступил в своих эсхатологических воззрениях от церковной традиции, это ясно открывается из систематического изложения его данного учения.

# I. Учение о конечной судьбе каждого человека в отдельности.

## 1. Эсхатологическое учение о телесной смерти и бессмертии души.

Человек, по учению Оригена, состоит из тела, души и духа[1]. Конечно, не может быть вопроса относительно смерти его духа. И действительно, в творениях Оригена мы находим рассуждения, касающиеся смерти лишь тела и души человека.

По мнению Оригена, смерть человеческого тела состоит в отделении его от души (separatio corporis ab anima mors nominatur[2]. Впрочем, этим сущность смерти человеческого тела, по воззрению катехета Александрийского, не исчерпывается. По его представлению, естественным следствием отделения человеческого тела от души является разложение (διαφθορά) его на свои составные части[3], которые, однако, совершенно не уничтожаются, но продолжают свое существование до общего воскресения мертвых[4].

Касаясь вопроса относительно смерти человеческой души, Ориген полагал ее сущность в отделении души от Бога (separatio animae a Deo mors appellatur[5]. Признавая эту т. ск. духовную смерть человеческой души, Ориген в то же время со всей решительностью настаивал на бессмертии ее в смысле продолжения существования после телесной смерти человека. По его убеждению, веру в существование человеческих душ после их отделения от своих тел имеют, кроме христиан и иудеев, также язычники[6]. Иудеи, говорит он, с самой ранней юности преподавали своим детям учение о бессмертии души и будущем воздаянии[7]. Равным образом, по воззрению Оригена, учения об этих двух предметах придерживались также многие из языческих философов и еретиков[8]. У них, с одной стороны, а в Божественном Откровении, с другой, – он и старается найти доказательства учения о бессмертии души[9]. Особенное значение при решении вопроса о бессмертии души Ориген придает тому обстоятельству, что последняя обладает духовностью и богоподобием. Всякий ум, участвующий в интеллектуальном свете, без сомнения, говорит Ориген, должен быть одной природы со всяким другим умом, который подобным

же образом участвует в интеллектуальном свете. Значит, если небесные силы участвуют в интеллектуальном свете, т.-е. в божественной природе, а вместе с ними и человеческие души, то небесные силы и души обладают одинаковой природой. Но небесные силы по своей природе нетленны и бессмертны. Отсюда, и субстанция человеческой души также бессмертна и нетленна (immortalis et incorrupta). Несомненно, продолжает Ориген, должна быть признана безбожной мысль, что душа, которая может вмещать в себе Бога, способна к субстанциальному разложению[10]. Если человек, согласно с свидетельством Св. Писания, создан по образу и подобию Божью, то он не может подлежать субстанциальному тлению[11]. Уже Пятокнижие, по словам Оригена, свидетельствует о бессмертии души, когда содержит в себе обещание Божье Моисею, что он *приложится* к своему народу (Втор. 31:2). И действительно, нельзя присоединиться к тем людям, которых нигде нет. Естественно, поэтому, тот народ, к которому должен был *приложиться* после своей смерти Моисей, бессмертен по своей душе[12]. Что касается Нового Завета, то здесь, по мнению Оригена, Бог еще яснее засвидетельствовал о бессмертии человеческой души, когда возвестил людям об ожидающих их наградах или наказаниях[13].

## 2. Участь души непосредственно после смерти человека.

Признавая бессмертие человеческих душ, Ориген, естественно, в своих творениях должен был коснуться вопроса относительно образа их существования в загробном мире. При решении данного вопроса, в виду широкого распространения в его время учения о переселении душ, он невольно должен был встретиться с этим последним учением.

В своих творениях Ориген решительно заявляет, что учение о переселении душ не является предметом веры христиан. Он трактует его, как учение последователей Платона[14], Пифагора[15], а также гностика Василида[16]. Что же касается истинных христиан, то они, по его убеждению, не допускают веры в то, что души умерших людей переходят из одного тела в другое, при этом даже в тела неразумных животных[17]. И это потому, что человеческая душа, по их разумению, как созданная по образу Божью, не может совершенно утратить своих стремлений и способностей и, вместо них, принять Другие, свойственные неразумным животным[18]. Ориген с особым ударением оттеняет ту мысль, что человеческие души не могут переходить в тела животных. Учение о переселении душ (μετενσωμάτωσις), по его мнению, стоит в противоречии с Св. Писанием и церковным преданиям[19]. Особенно настойчиво он опровергает гностика Василида, который старался доказать данное учение, ссылаясь на свидетельство о нем будто бы св. апостола Павла (Рим. 7:10). Много внимания Ориген уделяет также вопросу, не перешла ли душа пророка Илии в тело св. Иоанна Крестителя. Последний вопрос, по его разумению, должен быть решен отрицательно. И это по той причине, что при решении его в положительном смысле мы должны будем допустить вечное существование телесного мира. Правда, полагает Ориген, последнее обстоятельство могло бы даже и не иметь места, именно в том случае, если бы наши души перестали грешить и, напротив, стали бы все более и более очищаться от своих прежних грехов. Но тогда возникает другое затруднение. Дело в

том, что души, перестав грешить, не имели бы нужды переходить из тела в тело, а очистившись от своих прежних грехов, они даже совершенно исчезли бы из мира. Между тем, это противоречит Св. Писанию, которое учит о том, что во время второго пришествия Христа на землю в мире будет еще много смертных существ[20].

Отвергая учение о переселении душ, Ориген, согласно с церковным преданием, учил о том, что они, обладая собственной субстанцией и жизнью, непосредственно после ухода из настоящего мира получают воздаяние, соответствующее их заслугам. Одни из них тогда, по учению Оригена, удостаиваются вечной жизни и блаженства, а Другие – подвергаются вечному огню и наказанию[21]. «Умирающие здесь обыкновенной смертью, – пишет Ориген в другом месте, – распределяются на основании дел, совершенных здесь на земле, так что признанные достойными т. наз. адской страны получают разные места, соответственно своим грехам[22].

## 3. Определение потусторонних мест пребывания человеческих душ.

Двоякой участью душ непосредственно после телесной смерти людей определяется двоякий характер мест их потустороннего пребывания. В то время как праведные души, по учению Оригена, удостаиваются на том свете пребывания в блаженных жилищах, души умерших грешников наследуют там печальные места пребывания. В своих творениях Ориген весьма часто останавливается на изображении потустороннего мира, хотя это он и считает делом очень трудным[23].

По его воззрению, земля, на которой мы живем в настоящее время, представляет собой мир, окруженный со всех сторон океаном. Кроме данного мира, по его убеждению, существует еще много других подобных миров, отделенных друг от друга также морем и, поэтому, нам совершенно недоступных и неизвестных. Эти миры и служат местом пребывания душ умерших людей. Отсюда вытекает представление Оригена о том, что «вся вообще вселенная состоит из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего (coelestium, supercoelestium, terrenorum, infernorum)»[24].

В своих творениях Ориген весьма часто говорит о многих небесах. Он точно не определяет их числа, потому что Св. Писание, по его разумению, не учит об определенном числе небес. Оно, по его мнению, не утверждает, что всех небес только семь[25], хотя в книге Варуха и упоминается о соми мирах или небесах[26]. Христос, говорит Ориген, поднялся выше всех небес (ύπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν), чтобы таким образом проложить Своим истинным последователям путь к тому, что выше всех небес (τά ύπεράνω πάντων τών οὐρανῶν), т.-е. к тому, что ἔξω σωμάτων[27]. Св. апостол Павел, – пишет Ориген в другом месте,–восхищен был на третье небо (εις τρίτον οὐρανόν) и исследовал в это время небеса и то, что на них находится (οὐρανούς καί τά περί αὐτῶν)[28]. Св. апостол Петр, по мнению Оригена, получил от Господа ключи не одного неба, а многих (ούχ ἐνός οϊρανοῦ, ἀλλά πλειόνων) небес[29] или, другими

словами, целого царства небес (τής βασιλείας τῶν ουρανῶν)[30]. То обстоятельство, что во время всеобщего суда избранные соберутся a summis coelorum usque ad terminos eorum (Мф. 24:31), тоже дает Оригену основание допускать существование многих небес. По его мнению, человек, ведущий на земле совершенный образ жизни, удостоивается на том свете сначала пребывания на первом небе, затем на втором и, наконец, на третьем. После пребывания на третьем небе он переходит на многие небеса[31].

Признавая существование во вселенной многих небес, Ориген более или менее подробно останавливается только на первых трех небесах. Первое небо, по его представлению, находится в пространстве, лежащем между землей и твердью включительно, т.-е. неподвижной сферой звезд, известной у греков под именем ἀπλανή[32]. Второе небо, по мнению Оригена, представляет собой находящуюся по ту сторону тверди небесную землю. Это та земля, которую Господь обещал в качестве наследия кротким и смиренным сердцем (Мф. 5:5)[33]. Ее наследуют также те, которые очистятся от грехов через наказания[34]. Наконец, третье небо, по учению Оригена, есть небесный свод второго неба или небесной земли. Это небо представляет собой в собственном смысле небо (coelum principaliter)[35]. На нем, по словам Спасителя, написаны имена святых[36]. Сюда восходят души тех людей, которые уже здесь на земле всецело повиновались слову Божью и научились воспринимать премудрость Божью. Сюда переходят также души, достигшие высшего совершенства на втором небе или небесной земле[37].

Кроме рассмотренных небес, Ориген довольно подробно говорит еще о рае, который, по его мнению, служит местом более или менее продолжительного пребывания праведников непосредственно после их смерти. Место этого рая и значение пребывания в нем Ориген определяет в следующих выражениях. «Я думаю, – так рассуждает Ориген в передаче Руфина, – что святые, выйдя из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле (in terra posito), которое Божественное Писание называет раем (paradisum)».

Этот рай будет «местом учения, так сказать, аудиторией или школой душ (eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum), где они будут учиться всему тому, что видели, а также будут получать некоторые указания о доследующем и будущем (de consequentibus et futuris), подобно тому как и, находясь в этой жизни, они воспринимали отчасти некоторые откровения о будущем, хотя как бы через зеркало и в форме загадок, – о том будущем, которое с полной ясностью открывается в своем месте и в свое время»[38]. Считая рай местом временного пребывания душ умерших праведников и наслаждения их благами непосредственно после смери, Ориген в другом месте своих сочинений определяет его, как δικαίων οἱκητήριον[39]. Он говорит о райских благах[40], в сравнении с которыми страдания настоящего мира незначительны[41]. Мучеников, по представлению Оригена, Христос вводит в рай, так что они не боятся ни херувима о огненным мечом, который не позволяет недостойным приближаться к древу жизни, ни адской змеи[42]. Кто, говорит Ориген, достиг рая, тот не может быть низвергнутым в геенну[43].

Есть упоминание в творениях Оригена и о царствии небесном и лоне Авраама. Повинующиеся слову Божью и воспринявшие еще здесь на земле премудрость Божью, по мнению Оригена, удостоятся на том свете неба или царства небес (coeli vel coelorum regni)[44]. Объясняя же библейский рассказ о выходе евреев из Египта в смысле выхода души из тьмы этого мира и вступления ее в другой мир, катехет Александрийский говорит, что последний есть или лоно Авраама, или рай (vel sinus Abrahae, ven paradisus)[45].

Противоположную сторону «небесного (coelestium)» во вселенной, по учению Оригена, занимает «преисподняя (infernorum)». Ее катехет Александрийский определяет, как χώριον ᾅδου [46]. Это – κολαστήριον τῶν ἁμαρτωλῶν[47]. Жители этой адской страны называются καταχθόνιοι и состоят, с одной стороны, из демонов, а с другой, – из душ умерших грешников[48]. В аду, по мнению Оригена, существуют разные места, которые распределяются между грешниками,

соответственно степени их греховности (τόπων διαφόρων τύγχάνει χατά τήν ἀναλογίαν τῶν ἀμαρτημάτων)[49].

Кроме ада, Ориген в своих творениях упоминает еще о геенне, как месте наказания (κολαστήριον) грешников. По свидетельству св. Евангелия, говорит Ориген, геенна – это такое место наказания, где очищаются от своих грехов души умерших грешников[50]. Ориген называет рассматриваемое место наказания и очищения грешников, соответственно новозаветному словоупотреблению, – γέενναν τοῦ πυρός[51]. За прелюбодеяние, как один из самых больших грехов, согласно Мф. 5:22, обещается в загробном мире μεΐζόν τι κολαστήριον τῆς γεέννης τοῦ πυρός[52].

## 4. Учение о небесном блаженстве.

«Те люди, говорит Ориген, которые исполняют заповеди, будет ли это из любви к ним или из-за страха наказаний, могущих последовать за нарушение их, те получат награду»[53]. «Те люди, – пишет он в другом месте, – которые живут здесь на земле по слову (κατά λόγον) Христа, могут иметь надежду на получение на том свете славной награды»[54]. «Великая награда ожидает на небе тех христиан, которые претерпят гонения за праведную жизнь»[55]. Через страдания в настоящей жизни «мы как бы покупаем блаженство (ώσπερεὶ ὠνούμεθα τὴν μακαριότητα)[56].

Согласно с Св. Писанием, Ориген называет блаженство, ожидающее на том свете праведных людей, общим именем – σωτηρία или salus. Он пишет, что нам Христом даруется спасение (salus, quae a Christo est)[57].

Определяя сущность небесного блаженства, Ориген полагает, что оно, прежде всего, доставит человеческим душам, которые им будут наслаждаться, великую славу. Страдания нашего времени, которыми мы как бы покупаем блаженство (μακαριότης), не сравнимы, говорит Ориген, с будущей славой (τήν μέλλουσαν δόξαν), которая в нас откроется (ἀποκαλύπτεσθαι εἰς ἡμᾶς), а наша временная и незначительная печаль доставит нам вечную и безграничную славу[58]. Небесную славу (δόξαν οὐράνιον), – пишет Ориген в другом месте, – наследуют те люди, которые сами учатся божественной мудрости и других ей научают[59].

Через достижение блаженства, далее, по учению Оригена, души умерших праведников становятся подобными ангелам. Они, по его выражению, достигши совершенства (τελειωθέντας), будут ἰσάγγελοι. Мы знаем, пишет он, что праведные люди после воскресения мертвых будут подобны небесным ангелам (ὠς οἱ ἄγγελοι τῶν ούρανών)[60]. Созданный по образу Божью человек, – замечает Ориген в другом месте, – будет застольником ангелов (ὁμοέστιος ἀγγελοις γένοιτο)[61]. Кто может следовать за Христом и вместе с Ним подниматься на небесные высоты, тот, по

представлению катехета Александрийского, не будет больше человеком, но как бы ангелом Божьим (tanquam angelus Dei)[62].

Находясь на том свете в общении с ангелами и как бы уподобляясь им, души умерших праведников, затем, по учению Оригена, наслаждаются созерцанием духовных вещей. Мы, говорит Ориген, при постоянном воздействии на нас Отца, Сына и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства, некогда получим возможность созерцать святую и блаженную жизнь (intueri possumus sanctam ac beatam vitam)[63], потому что целью существования разумных существ служит – ή τῶν νοητῶν καί ἀοράτων θεωρία[64] или просто – τό θεωρητικόν[65] и ἡ θεωρία (καί ἡ ἐν αὐτή τῶν δικαίων καὶ μακαρίων πανήγυρις)[66]. Мы, пишет Ориген, после борьбы и страданий во время настоящей жизни, надеемся достигнуть небесных высот, дабы там получить источники воды, которая, по учению Христа, течет в жизнь вечную, и потоки созерцаний (τῶν θεωρημάτων), которые находятся над небесами (ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν). Если мы там будем прославлять Господа, то Он не удалит нас с неба. Напротив, мы всегда там будем пребывать в созерцании невидимых вещей Божьих (ἀεί δὲ πρὸς τῇ θὲα ἐσόμεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ)[67]. Что особенно важно в данном случае, – это то, что тогда мы не будем более познавать божественных вещей через дела творения, но непосредственно, так сказать, лицом к лицу (1Кор. 13:12)[68]. Созерцая на том свете духовные предметы, праведные души, по мнению Оригена, естественно, будут там пребывать в общении с Богом и созерцать Его. Велико и весьма желательно, говорит Ориген, блаженство (μακαριότης)[69], потому что оно находится у Бога (ἡ παρά θεῶ μακαριότης)[70] и соединяет с Ним[71]. Его сущность состоит в общении с Богом (ή θεοῦ κοινωνία) и блаженной жизни с Ним (ἡ μακαρία μετά θεοῦ)[72]. Определяя сущность небесного блаженства, Ориген в одном месте своих творений, как передает Руфин, заявляет, что праведники на том свете будут созерцать лицом к лицу разумную духовную субстанцию (intuebitur rationabiles intellegibilesque substantiae facie ad faciem) или причину вещей (rerum causas)[73]. Они будут питаться пищей, которая, по своейсущности, является ничем другим, как

созерцанием и познанием Бога (theoria et intellectus Dei)[74]. Те, которые обладают чистым сердцем (οἱ καθαροί τῇ καρδία), по мнению Оригена, будут наслаждаться созерцанием и красотой (τῇ θέα καί τῷ κάλλει) невидимого и неподлежащего изображению мира, а через это они приготовятся к созерцанию Бога (ὀρᾶσθαι τὸν θεόν)[75]. Когда мы достигнем созерцания Бога, тогда, говорит катехет Александрийский, мы действительно будем наслаждаться самой добродетелью (ipsas vero virtutes), между тем как во время настоящей жизни праведник живет более в тени добродетели, чем в самой добродетели (magis in umbra virtutum, quam in ipsis virtutibus vivit)[76]. Увещевая к мученичеству, Ориген удивляется, почему мы медлим с освобождением от тела. Ведь, тогда, продолжает он, мы будем наслаждаться вместе с Иисусом Христом собственным блаженным покоем (τήν οίκείαν τῇ μακαριότητι), вполне созерцая Слово (ὅλως θεωροῦντες λόγον)[77].

Наконец, по учению Оригена, сущность небесного блаженства будет состоять в возвращении душ умерших праведников к той чистоте и совершенству, с какими человек был создан сначала (ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo), другими словами, в воссоздании в душах умерших праведников образа и подобия Божия (imaginem et similitudinem Dei)[78]. Высшее благо (summum bonum), к которому стремится вся разумная природа и которое иначе называется конечной целью (finis) всего, многие философы, по словам Оригена, полагают в возможном уподоблении Богу (pro ut possibile est, similem fieri Deo). Это определение высшего блага, по мнению катехета Александрийского, они не столько изобрели сами, сколько заимствовали из Св. Писания, так как Моисей раньше всех указывает на него, повествуя о создании первого человека. *И рече Бог,* – пишет он,– *сотворим человека, по образу нашему и по подобию. И сотвори Бог человека,* – продолжает он далее, – *по образу Божию сотвори его* (Быт. 1:26–27). Как видим, в последнем выражении Моисей умолчал о создании человека *по подобию* Божию. В последнем выражении, говорит Ориген, «он сказал: *по образу Божию сотвори его,* но умолчал о подобии». Этим, думает Ориген, он

указывает на то, что человек получил достоинство образа Божия при первом творении. Что же касается совершенства подобия Божия, то его он получит в конце времен. И это потому, что данное подобие человек должен приобрести собственными усердными трудами через подражание Богу. Впрочем, по мнению Оригена, дает более ясное определение высшего блага св. апостол Иоанн, когда говорит: «*Дети*, *мы еще не знаем, чем мы будем. Но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: мы будем подобны Ему* (similes Ei erimus)» (ср. Ин. 3:2). Этими словами св. Апостол весьма определенно указывает на последнюю нашу участь, состоящую в подобии Богу, на которое нужно надеяться и которое будет распределено между душами умерших праведников, сообразно с совершенством их заслуг (similitudinem Dei sperandam, quae pro meritorum perfectione praestabitur). Наконец, по воззрению Оригена, Сам Господь указывает на то, что это подобие не только осуществится, но осуществится именно по его ходатайству, когда Он говорит: *«Отче, ... хощу, да идеже есм Аз, и тии будут со Мною*. Как Я и Ты – одно, так *да и тии в нас едино будут»* (Ин. 17:21–24). Эти слова, – так Ориген, в передаче Руфина, заканчивает данную свою речь,– показывают, что «самое подобие, если так можно сказать, совершенствуется и из подобия становится единством, несомненно, по той причине, что в совершении или в конце будет Бог все и во всем»[79].

Представляя себе таким образом сущность небесного блаженства, Ориген полагал, что всей его полноты души умерших праведников непосредственно после своего вступления в загробный мир[80] не могут достигнуть. Напротив, они овладевают им постепенно. Последнюю мысль Ориген раскрывает, когда объясняет, почему св. апостол Павел *имел желание разрешитися и со Христом быти* (Фил. 1:23). Он, по мнению Оригена, был уверен в том, что, возвратившись ко Христу, он ясно узнает смысл всего, что делается на земле, а именно – о человеке, его душе, уме и духе, а также смысл и значение обрядов и установлений Ветхого Завета, разные царства живых существ и их роды и виды, смысл и цепь всех

вещей, суд божественного промысла о каждом отдельном существе и проч. Относительно всего этого умершие праведники, по воззрению Оригена, получат знание в раю, куда они, как мы уже знаем, идут непосредственно после своей смерти. Отсюда, они, имея более или менее зрелый ум, переходят в воздушное место (aëris locum) и, так сказать, через обители различных мест (per locorum singulorum mansiones) достигают небесного царства (caelorum regna). В каждой из этих потусторонних стран, по представлению катехета Александрийского, умершие праведники, во-первых, видят то, что там делается, а во-вторых, узнают основание, почему это так делается. Они по порядку будут проходить небеса (coelos), следуя за прошедшим их Иисусом Христом Сыном Божьим, Который сказал: *«Хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со мною»* (Ин. 17:4), и Который засвидетельствовал о многих обителях у Отца (Ин. 14:2). Находясь в этих обителях, души умерших праведников узнают, в чем состоит сущность всего существующего и его причину. Наконец, они достигнут уразумения невидимого и сверхъестественного. Таким образом, по учению Оригена, на том свете «разумное существо постепенно будет возрастать, при этом не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти или в теле и душе, но так, что совершенный ум, с обогащенной мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств, но, обогащенный умственными приращениями, всегда будет созерцать причины вещей с полной ясностью и, так сказать, лицом к лицу»[81]. Мысль о постепенном усвоении небесного блаженства душами умерших праведвиков Ориген довольно подробно раскрывает также в другом месте. По его мнению, как на этой земле закон служил проводником ко Христу для тех, кто его принимал, дабы они могли с большей легкостью усвоить Его совершенное знание, так и умершие праведники наследуют небесную землю, которая научит их истинному и вечному закону, дабы они без всякого труда могли овладеть теми совершенными небесными установлениями, к которым уже ничего нельзя прибавить[82]. Итак, по учению Оригена, души

умерших праведников, очевидно, согласно со сказанным выше, после рая достигают небесной земли и того учения, которое на последней преподается, дабы, таким образом, приготовиться к восприятию лучших установлений. Сначала на небесной земле они научаются святыми силами, а затем Сам Христос наставляет тех, которые могут воспринять Его, как Премудрость. Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу, покорившему Ему все, т.-е. до того времени, когда они станут способными принять Бога, Который будет для них все во всем (ср. 1Кор. 15:28)[83].

Свое учение о постепенном усвоении душами праведников небесного блаженства Ориген считал несомненным, так как оно, по его мнению, основывается на свидетельствах Св. Писания. Касаясь вопроса о выходе евреев из Египта, катехет Александрийский утверждал, что библейское повествование о нем указывает на переход души из человеческого тела в другой мир. Душа, продолжает Ориген далее, оставивши свое тело, переходит или на лоно Авраама, или в рай (sinus Abrahae vel paradisus), а также в другие места и обиталища, какие только известны Богу (si qua novit Deus esse alia loca, vel alias mansiones), дабы она, переходя из одного места в другое, наконец, присоединилась к тому течению, которое услаждает град Божий (ad flumen illud, quod laetificat civitatem Dei), достигла той участи, которая в качестве наследия была обещана отцам (intra ipsum sortem promissae patribus haereditatis)[84]. Под разными местами, в которых были евреи во время своего пребывания в пустыне, Ориген разумеет различные страны, через которые после воскресения из мертвых будут проходить души, все более и более просвещаясь в них светом мудрости, пока они, наконец, не перейдут к Отцу светов (in unaquaque mansione illustrata sapientiae lumine usque ad ipsum perveniat luminum Patrem)[85].

Если Ориген полагал, что небесное блаженство душами умерших праведников усвояется постепенно, то отсюда уже следует, что он также учил о различных его степенях. И действительно, он ясно высказывает мысль, что Христос, соответственно заслугам, размещает людей в разных частях и

жилищах неба[86]. Только о душах мучеников Ориген постоянно выражается в том смысле, что они непосредственно после разлучения с своим телом удостаиваются самого высшего небесного блаженства[87]. Правда, ссылаясь на 1Солун. 4:16, по-видимому, он допускал, что и другие праведники непосредственно после своей смерти могут достигать высших степеней небесного блаженства[88]. Кто имеет чистое сердце, тот, говорит Ориген, если он оставит тело, тотчас удостоится созерцания (statim mereatur videre) ангелов, Святого Духа, Искупителя и Бога Отца. Наоборот, кто запятнал себя какой-либо нечистотой, тот, хотя и будет иметь возможность пребывать в том же месте, в каком будет находиться обладающий чистым сердцем, однако он не будет созерцать Бога[89]. В то время как одни,– говорит катехет Александрийский в другом месте, – не имея наследия на земле, переходят на самое высшее небо, всегда пребывают в Господе (supergrediuntur summa coeli fastigia, et ibi semper in Domino) и во всем наслаждаются высшей радостью, другие, которые не заботятся о добродетельной жизни, достигнут лишь наследия земли (haereditatem terrae accipient)[90].

Впрочем, если Ориген и различал разные степени небесного блаженства, то он, тем не менее, не считал их навсегда устойчивыми. Допуская постепенное усвоение небесного блаженства душами умерших праведников, он полагал, что все они некогда получат одинаковую награду спасения (πᾶσι δίδοται ὁ ἴσος τῆς σωτηρίας μισθίς)[91] и будут сиять как бы одно солнце (λάμψουσιν οἱ πάντες ὡς εἱς ἥλιος)[92].

## 5. Учение об адских мучениях.

Подобно тому, как небесное блаженство принадлежит душам умерших праведников, адские мучения, по учению Оригена, ожидают на том свете души умерших грешников[93].

Сущность адских мучений Ориген, главным образом, полагал в вечном огне. По его мнению, душа человека, который вел на земле преступный образ жизни, на том свете будет предана вечному огню и наказаниям (igni aeterno ac suppliciis mancipanda)[94]. Имея в виду будущия наказания грешников, Ориген трактует относительно– ignis aeterni comminatio[95]. Свое учение о том, что люди обладают свободной волей, между прочим, он выводит из того, что на том свете праведникам обещается награда, а грешникам – вечный огонь (τὸ πῦρ τό αἰώνιον)[96]. Ориген соглашается с мнением Цельса, что Христос угрожает тем людям, которые Его не почитают, вечным огнем (πῦρ αἰώνιον)[97] и что христиане вместе с многими из язычников верят в вечные наказания (κολάσεις αἰώνιοι)[98] или в совершенно вечные мучения (πάμπαν αἰώνια κακά)[99]. Мало того, он замечает, что учение о вечных наказаниях (κολάσεις αἰώνιοι) имеет сильное влияние на нравственную жизнь христиан[100]. Такое значение адские мучения, по мнению Оригена, получают потому, что с ними, как с вечными наказаниями (κολάσεις αἰώνιοι), не могут сравняться все возможные бедствия настоящей жизни[101]. Правда, – говорит катехет Александрийский в другом месте, – есть люди, которые, желая предаваться греховной жизни, скрывают, хотя и с трудом, свой страх пред вечными наказаниями (κολάσεις αἰώνιοι)[102]. Весьма часто Ориген говорит о том, что свое наказание на том свете грешники найдут в вечном огне (in ignem aeternum)[103]. Их, по его мнению, там ожидает вечный позор (αἰσχύνη αἰώνιος)[104], вечная погибель (ἀπολεία αἰωνία)[105]. Иудеи, пишет Ориген, которые хулили Христа, окончательно погибнут (εις τέλος ὀλοθρεύονται)[106]. Принимая во внимание, что огненная геенна угрожает уже тому, кто назовет своего брата глупым (Мф. 5:22), катехет Александрийский полагает, что более тяжких грешников

например, прелюбодеев, ожидает в загробном мире какое-то ббльшее наказание, чем огненная геенна (μεῖζόν τι κολαστήριον τῆς γεέννης τοῦ πυρός)[107].

Утверждая, что адские мучения будут состоять в вечном огне, Ориген, однако, не представлял себе последнего материальным. Напротив, он со всей решительностью защищал мысль, что адский огонь имеет чисто духовный характер. Ссылаясь на слова пророка Исаии: *«ходите светом огня вашего и пламенем, егоже разжегосте»* (Ис. 50:11), катехет Александрийский полагал, что у каждого человека есть собственный огонь, которым он наказывается (uniuscujusquae proprium esse ignem quo punitur), что «каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, а не погружается в какой-то другой огонь, зажженный уже раньше кем-то иным или прежде него существовавший (unusquisque peccatorum flammam sibi ipse propril ignis accendat, et non in aliqnem ignem, qui antea iara fuerit accensus ab alio vel ante ipsum substiterit, demergatur)»[108]. Горючим материалом или пищей этого огня, по представлению Оригена, служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травой и соломой (1Кор. 3:12). Подобно тому, как излишек в желудке трудно перевариваемой пищи производит во всем организме лихорадочный жар, который всегда прямо пропорционален количеству присутствующих в организме вредных, воспаляющих веществ, так, когда душа переполняется грехами, в ней вся сумма зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук (effervescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas). Ни один из наших грехов не проходит бесследно для души, но отображается на ней. Когда, таким образом, составленная целая цепь грехов и злодеяний во всем своем безобразии и наготе вдруг откроется внутренним очам нашей совести, тогда последняя сама будет преследовать, и бить себя своими собственными рожнами и сама она будет против себя свидетельствовать и обвинять себя (tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis). Последнюю мысль, по мнению Оригена, подтверждает св. апостол Павел, когда говорит: «*Между собою*

*помыслом осуждающим или отвещающим, в день, егда судит Бог тайная человеком, по благовестию моему, Иисусом Христом»* (Рим. 2:15–16). «Из этих слов понятно, – так Руфин передает заключительные рассуждения Оригена по взятому вопросу, – что орудия мучения образуются вокруг самой субстанции души, именно из гибельных греховных настроений (ex quo intelligitur quod circa ipsam animae substantiam torrmenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur)»[109]. Чтобы лучше понять сущность и силу этих внутренних мучений через адский огонь, по воззрению Оригена, достаточно вспомнить, что люди, терзаемые сильными страстями, например, безумной любовью, ревностью, завистью, гневом или тяжкой скорбью, очень часто считают более желательной для себя смерть, чем перенесение мучений данного рода[110]. Особенно наглядно катехет Александрийский представляет сущность адских мучений через сравнение их с разными болезнями тела. Как вывихи различных членов тела причиняют ему самую невыносимую боль, а особенно хирургический процесс разобщения связи между известными членами тела через отнятие от него одного или многих из них, так, думает Ориген, душа должна испытывать самые невыносимые мучения вследствие одного только сознания своей разобщенности с Богом и с той гармонией, в которой она Богом была создана для доброго расположения и дел, а также вследствие сознания своего собственного внутреннего разлада, своего растерзанного на части беспорядочного состояния[111].

Адский огонь, в который идут отрекающиеся от Христа, по мнению Оригена, отличается от нашего обычного огня. Он, с одной стороны, согласно свидетельству пророка Исаии (Ис. 66:24), является вечным (aeternus), а с другой, – невидимым (invisibilis), при этом обладающим свойством жечь невидимое (invisibilia comburat)[112]. Его нематериальность обнаруживается также из того, что в нем горят бесы, видя людей исправляющимися[113]. Весьма часто катехет Александрийский, ссылаясь на Втор. 4:24, называет Самого Бога тем огнем, который истребляет грешников (ό θεός πῦρ καταναλίσκον έστί ... τοῖς ἀμαρχωλοῖς)[114], который истребляет в них, как дерево, траву

и солому, борющуюся с духом плоть[115]. Это тот огонь, который принес на землю Христос, дабы истребить τήν κακίαν, ἑξιν οὖσαν ὑλικήν, ὡς χόρτον, καλάμην, τάς μοχθηράς ἕξεις[116].

Полагая сущность адских мучении в духовном огне, Ориген смотрел на них, не только как на наказание грешников, но вместе с тем считал их средством врачевания нравственно – испорченной природы последних. Сказавши о том, что адский огонь будет иметь чисто духовный характер, катехет Александрийский высказывает предположение, что, кроме огненных мучений, существуют еще другие, нам неизвестные, способы наказаний и другие источники мучений грешников, которые известны Тому, Кто является Врачом наших душ (qui est medicus animarum nostrarum). «Если, говорит Ориген, в передаче Руфина, для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели через пищу и питье, мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда, – если этого требует качество болезни, – нуждаемся в мучительном применении железа (rigore ferri) и в болезненном отсечении членов, а если мера болезни превзойдет даже эти средства, то до крайности развившуюся болезнь выжигают даже огнем; то тем более должно думать, что Бог, этот наш Врач, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений (medicum nostrum Deum volentem diluere vitia auimarum nostrarum, quae ex peccatorum et scelerum diversitate collegerant), пользуется подобными же карательными средствами и, сверх того, даже прибегает к наказанию огнем тех, кто потерял здоровье души (insuper etiam ignis inferre supplicium his, qui sanitatem animae perdiderunt»[117]. «Бог, – так Руфин передает речь Оригена несколько ниже, – поступает с (людьми), падшими и предавшимися грехам, точно так же, как врачи, дающие больным лекарства для того, чтобы лечением восстановить их здоровье. Доказательством этого служит повеление еще пророку Иеремии предложить всем народам чашу ярости Божьей, чтобы они ее выпили, обезумели и извергли (Иер. 25:15–16). Тут заключается также и угроза, что если кто не захочет пить, тот и не очистится (quia si qui noluerit bibere, non

mundabitur). Отсюда, конечно, можно заключить, что ярость наказания Божия служит средством для очищения душ (ad purgationem proficiat animarum). Наказание посредством огня тоже нужно понимать в смысле врачебного средства (pro adiutorio). Об этом учит Исаия, который так говорит об Израиле: «*Отмыет Господь скверну дщерей сионских и кровь иерусалимску очистит от среды их духом суда и духом огня*» (ср. Ис. 4, 4). О халдеях же он замечает так: «*Имаши углие огненное: сяди на них, сии будут тебе помощь»* (Ис. 47:14–15). И в другом месте говорит: *«Освятит Господь в пылающем огне».* А пророк Малахия пишет: «*Сядет* (Господь), *разваряя и очищая, и очистит сыны Иуды* (Левиины)» (Мал. 3:3)»[118].

Взгляд на будущия наказания грешников, как на средство очищения их испорченной природы, Ориген также высказывает и в других местах своих творений. Так, в своем сочинении «Против Цельса» он ясно говорит, что страдания и наказания, которые Бог назначает грешникам, служат врачебным средством (φάρμακα)[119]. По его мнению, огонь, которым наказываются грешники, имеет очистительный характер (καθαρίζων), а геенна, куда они отсылаются для наказания, является местом их очищения (κάθαρσιν τῶν τοιωνδι ψυχῶν)[120]. Он полагает, что грешники через ἐκπύρωσιν очищаются от своих грехов[121]. Он допускает очистительный огонь (τό καθάρσιον πῦρ), который некогда уничтожит мир, дабы истребить в нем зло и обновить все существующее (ἐπὶ καθαιρέσει τῆς κακίας καί ἀνακαινώσει τοῦ παντός)[122]. Он думает, что Бог, так как Он является добрым Богом (θεῷ ἀγαθῷ), истребит через огненные наказания грехи (ἀναλῶσι τῷ πυρὶ τῶν κολάσεων τήν κακίαν)[123]. В очистительном огне (τό πῦρ καθάρσιον), – пишет катехет Александрийский в другом месте, – люди найдут свое наказание, но вследствие пребывания в нем они станут святыми[124], потому что Бог таким образом истребит их злые дела[125].

По представлению Оригена, через очистительный огонь на том свете должны пройти все люди, при чем его мучения не распространяют своего действия на совершенных праведников, а только на одних грешников. Все, пишет он, должны идти в

огонь (veniendum est omnibus ad ignem), потому что существует Господь, Который очищает сынов Иуды (purgat filios Iudae) (Мал. 3:3)[126]. Нас, – говорит Ориген в другом месте, – ожидает тот огонь, который приготовлен для грешников, и мы пойдем в тот огонь, который всякое дело в его сущности «испытает (probavit)» (1Кор. 3:13). В этот огонь мы должны идти все (omnes nos venire necesse est ad ilium ignem). Будет ли это Павел или Петр, – и они должны идти в этот огонь. Впрочем, они услышат следующее *«Если ты пойдешь через огонь, пламя не обожжет тебя»* (Ис. 43:2). Если какой-нибудь человек является подобным мне грешником, то он, – замечает катехет Александрийский, – также пойдет, подобно Петру и Павлу, в этот огонь, однако не пройдет через него так, как последние[127]. Πῦρ καθάρσιον, – трактует Ориген в своем сочинении «Против Цельса», – предназначается Богом для мира. Он служит огнем наказания и вместе с тем врачевания (δίκης ἅμα καὶ ίατρεία ς). Он касается, но не обжигает тех людей, у которых нет ничего такого, что должно быть истреблено этим огнем. Он касается и обжигает тех людей, дела, слова и мысли которых представляют собой дрова, сено и солому[128].

Из учения Оригена о том, что адские мучения будут служить для грешников средством очищения, вытекает его представление о степени их продолжительности. И в самом деле, если загробные наказания будут иметь очистительный характер, то естественно ожидать, что они будут продолжаться лишь до тех пор, пока подвергающиеся им грешники не очистятся от всех своих грехов. Все наши грехи, полагает Ориген, должны быть уничтожены. И никто не выйдет из темницы своей виновности прежде, чем он уплатит последнюю полушку[129]. Если кто-либо из людей, по мнению катехета Александрийского принесет с собой для будущего огня много добрых дел, а мало зла, то последнее, подобно свинцу, там быстро расплавится, и такой человек станет подобным чистому золоту. Если же кто-либо из людей туда принесет с собой много грехов, то они, подобно свинцу, будут гореть долго, именно до тех пор, пока совершенно не станет чистым находящееся в этом грешнике малое количество золота. Наконец, если какой-либо

человек туда явится совершенно свинцовым, т.-е. очень грешным, то бывает с ним, согласно написанному: «Он, подобно свинцу, погрузится в глубину, в весьма большую воду» (ср. Исх. 15:10)[130]. По воззрению Оригена, в течение настоящей жизни мы не можем достигнуть полного очищения от своих грехов. Да и в будущей жизни, по его представлению, не все люди сразу достигают совершенной чистоты. Только те из них, которые проявляют уже здесь на земле в данном отношении, большое усердие, к началу будущего века достигают надлежащего очищения, получая во время всеобщего воскресения свое совершенно свободное от грехов тело. Если же кто-либо из грешников усиленно не стремится к очищению от своих грехов, то он не достигнет его в будущем веке. Напротив, он во всей нечистоте перейдет из одного мирового времени в другое и только к началу третьего будущего века вполне очистится от всех своих грехов[131]. Вообще нужно сказать, что Ориген время будущего очищения грешников считает продолжительным. Подобно тому, как наше тело, получившее раны в самое короткое время, требует очень продолжительного времени для своего выздоровления, так, полагает катехет Александрийский, – и наша душа, израненная грехами в самое короткое время, должна весьма продолжительное время переносить мучения для достижения своего полного очищения[132]. Вполне точно, по мнению Оригена, только Христос знает, сколько времени Бог пожелает мучить грешников в огне, в котором они найдут свое очищение от грехов[133]. Впрочем, как бы ни были продолжительны огненные мучения, тем не менее они, по убеждению Оригена, прекратятся, когда грешники, освободившись от них, перейдут к Иисусу Христу[134].

Считая адские мучения средством очищения нравственно-испорченной природы умерших грешников и полагая, что их продолжительность стоит в прямой зависимости от степени греховности того или иного грешника, Ориген, естественно, должен был признать мысль о том, что загробные наказания имеют *временный* характер. И действительно, он отрицал вечность адских мучений, потому что она, по его мнению, не совместима ни с понятием о Боге, как совершеннейшем Враче

человеческих душ[135], ни с понятием о врачуемом через адские наказания грешном человеке, как свободном существе, следовательно, всегда обладающем способностью к исправлению. По мнению Оригена, так как все разумные существа обладают свободной волей, то даже для тех из них, которые совершенно погрузились во зло, сделавши последнее как бы второй своей природой, не потеряна возможность исправления и возвращения в состояние первобытного совершенства, если не в настоящем или следующем веке, то, по крайней мере, в будущих веках[136].

Однако, считая адские мучения временными, Ориген во многих местах своих сочинений, следуя языку Св. Писания, угрожает грешникам на том свете вечными (aeternus или αἰώνιος) наказаниями в огне или во тьме кромешной[137]. Этим Ориген дал повод думать, что он при решении одного и того же вопроса высказывал противоречивые суждения. Но, чтобы устранить это видимое противоречие Оригена, достаточно обратить внимание на то, что учение Св. Писания о вечности адских мучений, по его мнению, допущено с воспитательной целью.

По представлению Оригена, учение о загробных мучениях, с одной стороны, полезно (τό χρήσιμον), а с другой, – истинно (τό ἀληθές). Оно, по его мнению, вместе с тем ради большей пользы человека возвещается прикровенно (μετ’ ἐπικρόψεως συμφερόντως λέγεται)[138]. Св. Писание, – говорит катехет Александрийский в другом месте, – написано применительно к воззрениям большинства читателей. Оно трактует о страшных вещах в темных выражениях с целью держать в страхе тех, которые через другие средства не могут выбраться из греховной тины[139]. Как детям необходимо говорить о тех вещах, понимание которых соответствует их нежному возрасту, так, полагает Ориген, и тем людям, которых Св. Писание называет «безумными мира», прежде всего, гораздо удобнее предлагать буквальное понимание и значение тех выражений, которые говорят о наказаниях, когда никакое другое средство с таким удобством не может побудить их к оставлению греховной жизни и к упражнению в добродетели, кроме страха и представления

наказаний (φόβου καί φαντασίας τῶν κολάσεων)[140]. По убеждению Оригена, ясное учение о будущих мучениях грешников было бы вредным для нравственной жизни людей. Это, по его мнению, уже следует из того, что они «едва страхом вечного наказания (μόγις φόβω τῆς αἰωνίου κολάσεως)» предохраняются от греховной жизни[141]. Ясно, если само Св. Писание лишь с педагогической целью говорит о вечных мучениях грешников на том свете, а в действительности не допускает их вечности, то, естественно, и катехет Александрийский, допуская невечные мучения, мог в педагогических видах иногда угрожать вечными загробными наказаниями. И это Ориген мог делать тем более, что он полагал, что aeternitas (или αἰών) на языке Св. Писания иногда обозначает вечность, понимаемую в смысле *лишь значительной* продолжительности[142].

## II. Учение о конечной судьбе всего человеческого рода и мира вообще.

Все разумно-свободные существа, по учению Оригена, найдут завершение своего религиозно-нравственного развития в тех будущих мировых событиях, которые группируются около второго пришествия Христа на землю.

## 1. Учение о втором пришествии Христа и опровержение хилиазма.

Второе пришествие Христово, по-видимому, мало занимало Оригена. Однако и его он не оставлял без своего внимания. Как ни мало оно требовалось основными принципами его эсхатологической системы, все-таки, он считал необходимым признать его неподлежащим сомнению будущим мировым явлением. Если в настоящее время, – рассуждал он, – Господь находится на небе, то, тем не менее, несмотря на это, Он снова придет (iterum veniet) на землю (ad terras)[143]. Уясняя смысл названия одной из книг Моисея «Второзаконием», катехет Александрийский пишет, что «как во Второзаконии законодательство излагается очевиднее и яснее, чем в книгах, написанных раньше, так и тем пришествием Спасителя, какое Он совершил в уничижении, приняв образ раба, указывается более славное и величественное Его второе пришествие во славе Отца[144].

Свидетельства о втором пришествии Христа Ориген старается найти в Св. Писании. По его мнению, библейские пророчества говорят о двух пришествиях Христа. В первый раз, по ним, Он приходил в уничиженном виде, чтобы через Свое поведение научить людей тому пути, который ведет к Богу. Что же касается второго пришествия Христа на землю, то оно, по свидетельству пророчеств, как их понимает Ориген, будет славным и исключительно божественным, так как в нем уже не будет соединена с Божеством человеческая немощность (τήν δ’ ἑτέραν ἐνδοξον καί μόνον θειοτέραν, οὐδέν ἐπιπεπλεγμάνον τῆ θειότητι ἔχουσαν ἀνθρωποπαθές)[145]. По воззрению катехета Александрийского, уже в Быт. 49:10 содержится указание на явление Христа в конце веков (Christus in finem saeculorum advenisse)[146], когда все народы со страхом и трепетом ожидают Его, как Судью (omnes gentes et populi Christum judicem in pavore cordis et tremore conscientiae exspectabunt)[147]. Особенно ясно, по воззрению Оригена, предсказано второе славное пришествие Христа в Пс. XLIV[148]. Наконец, по его

представлению, на два пришествия (ἐπιδημίας) Сына Божия в мир указывает двукратное явление Христа в галилейской Кане во время первого Его пребывания на земле[149].

Касаясь характера второго пришествия Христа на землю, Ориген обыкновенно высказывается в том смысле, что оно, в противоположность Его первому пришествию, будет славным. В своем сочинении «О началах», как передает Руфин, он ясно говорит, что второе пришествие Сына Божия на землю будет более славным и величественным (clarior et gloriosior), чем первое[150]. Во второй раз Спаситель явится в мир «во славе Отца Своего со святыми ангелами (venturus in Dei Patria cum sanctis angelis)»[151]. Сам Господь, – пишет катехет Александрийский, – силу Своего славного пришествия (gloriosi adventus sui potentiam) сравнивал с молнией (fulguri), говоря: *«Якоже молния исходит от восток и является до запад, тако будет пришествие Сына Человеческого»* (Мф. 24:27)[152]. Во второе (secundum), именно славное (gloriosum), пришествие Христа, по убеждению Оригена, верит вся церковь (omnis ecclesia credit). В это пришествие тело Сына Божия будет таким, каково оно было, когда Он преобразился на горе пред тремя Своими учениками. Впрочем, тогда около Него окажутся не три человека, а соберутся все народы. Он сядет на престоле Своей славы (super sedem gloriae suae) и отделит добрых людей от злых[153]. В одном месте своих творений Ориген высказывает предположение, что как первому пришествию Христа предшествовал глас вопиющего в пустыне, так и второе Его пришествие откроется гласом архангела и произойдет при звуках трубы[154].

Изъясняя свидетельства Св. Писания о втором пришествии Христа на землю, Ориген полагал, что последнее будет отличаться от первого еще тем, что оно произойдет не чувственно-видимым образом, а духовным. По его мнению, только к детям и несовершеннолетним можно быть снисходительным, если они шествие Господа на облаках небесных (Мф. 24:30) понимают в буквальном смысле. Дело в том, что отдельные моменты этого великого акта мировой истории, как, например, ниспадение звезд с неба на землю,

шествие Господа на облаках, собрание всех людей, видимое явление Искупителя, по представлению катехета Александрийского, при буквальном их понимании находятся между собой во внутреннем противоречии. Отсюда, само *собой* следует, полагает он, что их необходимо понимать лишь в духовном смысле (in solo spiritali)[155]. Сын Божий, – пишет Ориген в другом месте, – когда придет в Своей славе, не явится в каком-либо одном месте, но будет находиться в одно и то же время во всех местах. Вместе с тем Он будет созерцать всех людей, а также последние будут видеть Его, но не телесными своими очами, а духовными[156]. Итак, второе пришествие Христа на землю, по мнению Оригена, не будет чувственно-созерцаемым, но чисто духовным, не внешним, но внутренним.

В своих творениях Ориген не дает точного определения времени второго пришествия Христа на землю. Он ограничивается в данном отношении только изображением знамений, которые будут предшествовать этому мировому акту. По его убеждению, пред вторым пришествием Сына Божия на землю прекратят свое существование все религии, кроме христианской (πᾶзα μέν θρησκεία καταλυθήσεται μόνη δέ ἡ χριστιανών κρατῆσει)[157]. Тогда обратятся к истинной вере все народы включительно до иудеев[158], хотя Иерусалим и их царство не будут восстановлены[159]. Несмотря, однако, на такое широкое распространение христианства, по мнению катехета Александрийского, пред вторым пришествием в мир Христа будет много грешников (πλήθος ἁμαρτολών)[160]. Тогда в разных формах и с особой силой проявится антихристианское начало. Ориген знает, что в мире существует не только слово, истина, мудрость и добродетель Христа, но также и Антихриста[161]. Антихристианское начало, по его словам, имеет в мире разных носителей, которые представляют собой многих антихристов, хотя в собственном смысле существует только один Антихрист (generaliter unus est Antichristus)[162]. Этот последний именно придет в конце настоящего мира (Ἀντίχριστος ἔρχεται), тогда как многие другие антихристы уже теперь существуют в мире (ἀντίχριστοι πολλοί εἰσιν ἐν τῶ κόσμοω)[163]. Личность и деятельность Антихриста, который явится пред вторым

пришествием Христа на землю, по словам Оригена, изображает св. апостол Павел (2 Солун., гл. 2) и пророк Даниил (Дан. 7:26; Дан. 8:23–25; Дан. 9:27)[164]. – Кроме распространения среди всех народов христианства, с одной стороны, а с другой – приумножения среди них зла и явления Антихриста, Ориген, как это отчасти мы отметили и выше, указывает еще на то обстоятельство, что второму пришествию Христа в мир, подобно первому, будет предшествовать вестник. Вестником первого пришествия Сына Божия на земле был Иоанн Креститель. Катехет Александрийский не знает, явится ли пред вторым пришествием Спасителя в мир сам Иоанн Креститель или Илия[165]. Однако, на основании Мал. 4:5–6, он склонен думать, что Илия Евсвитянин, который некогда вознесся на небо живым, способен более, чем кто-либо другой, приготовить людей к славному иришествию Христа на землю[166]. – Наконец, перед вторым пришествием Сына Божия в мир, по воззрению Оригена, истощится земная планета, следствием чего явится – голод, землетрясение, заразительные болезни, чем в свою очередь будут вызваны – раздоры, брани и войны. Злые духи при таких обстоятельствах будут стараться еще увеличить сумму всеобщих бедствий, в виду которых одни из людей обратятся к Богу с истинным раскаянием, а другие достигнут последней степени зла и ожесточения... Тогда внезапно наступит кончина мира[167]. Тогда именно и явится во всей Своей славе Господь во второй раз.

Само собой понятно, что хилиазм в эсхатологической системе Оригена должен был найти свое опровержение. Он не мог мириться с приверженностью катехета Александрийского к аллегоризму, а также с его учением о загробном врачевании душ умерших грешников через адские мучения. И действительно, Ориген решительно опровергал хилиастическое учение. «Некоторые, – так передает рассуждения Оригена Руфин, – отвергая всякий труд уразумения (Писания), следуя (только) как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию и похоти и будучи учениками одной только буквы, думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; потому-то,

главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела (1Кор. 15:44), после воскресения, они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. К этому они вполне последовательно прибавляют, что после воскресения будут и брак и даже рождение детей. Они воображают себе, что земной город Иерусалим тогда будет восстановлен... Они даже думают, что для служения их удовольствиям им даны будут иноплеменники, которые будут у них пахарями, строителями стен и которые восстановят разрушенный и падший их город. Они думают, что получат имения народов для своего употребления и будут владеть их богатствами... И это они стараются подтвердить пророческим авторитетом, именно обетованиями, написанными об Иерусалиме, в которых, например, говорится, что служащие Господу будут есть и пить, а грешники будут голодать и жаждать, – что праведники будут веселиться, а грешников будет мучить скорбь. Из Нового Завета они также приводят слова Спасителя, содержащия обетование ученикам о наслаждении вином: «*не имам пити отныне от сего плода лозного до дне того, егда е пию с вами ново во царствии Отца Моего*» (Мф. 26:29). Прибавляют еще и то, что Спаситель называет блаженными тех, кто алчет и жаждет ныне, обещая им, что они насытятся (Мф. 5:6), и приводят много других свидетельств из Писания, не зная, что их нужно понимать образно. Далее, они думают, что по образцу этой жизни, соответственно расположению достоинств или чинов, или преимуществали власти в этом мире, они будут тогда царями и князьями, подобно настоящим земным (царям и князьям), – думают на том основании, что в Евангелии сказано: «*ты буди над пятию градов*» (Лук. 19:19)... Так думают те, которые, хотя веруют во Христа, но понимают Божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного божественных обетований. Но те, которые умозрение Писаний понимают по разуму апостолов, те, конечно, надеются, что святые будут есть, но – хлеб жизни, питающий душу пищей истины и премудрости, – (хлеб жизни), который просветит ум и напоит его из чаши

божественной премудрости, как говорит Божественное Писание: *«Премудрость уготовя свою трапезу, закла своя жертвенная и раствори в чаши вино свое»,* и громким голосом зовет: «обратитесь ко Мне, ешьте хлебы, которые Я приготовила для вас, и *пийте вино, еже растворих вам»* (Притч. 9:1–5). Напитанный этой пищей премудрости, ум будет достигать чистоты и совершенства, с какими человек был создан сначала, и будот восстановлять в себе образ и подобие Божье»[168]. «Христиане, – пишет Ориген в другом своем сочинении – владеют истиной, которая могла возвысить и при поднять душу и ум человека, владеют сознанием, что они являются членами царства, – *царства не земного* (πολίτουμα), какое было у иудеев, но небесного (ἐν οὐρανοῖς)»[169]...Мы утверждаем с полной решительностью, что их (иудейское) царство уже не будет восстановлено»[170]. Если Бог обещал исполнителям закона хорошую и обширную землю, где течет молоко и мед (Исх. 3:8), то в данном случае, по мнению Оригена, не имелась в виду Иудея, потому что она была частью земли, проклятой за грехопадение наших прародителей. Иудея и Иерусалим, напротив, являются лишь тенями и символами той хорошей и обширной земли, которая находится на чистом небе, где существует небесный Иерусалим[171].

Таким образом, Христос, по учению Оригена, придет во второй раз не с целью устроения земного царства, а для воскрешения людей из мертвых и суда над ними.

## 2. Учение о всеобщем воскресении мертвых.

По воззрению Оригена, учение о воскресении мертвых имеет свое основание в церковном предании (in ecclesia praedicatur... quia erit tempus resurrectionis mortuorum)[172]. Всякий человек, принадлежащий к Церкви, должен верить в воскресение мертвых, о котором св. апостол Павел сказал, что кто его отрицает, тот также должен отвергать и воскресение Христа[173]. По мнению Оригена, кто не имеет веры в воскресение мертвых, тот, хотя бы он признавал все остальное, что относится к церковному преданию, налагает пятно на божественное учение[174].

Однако, несмотря на всю важность веры в воскресение мертвых, Ориген знал таких людей, которые ее не разделяли. В его время отрицали воскресение мертвых некоторые язычники и гностики[175].

Имея в виду отрицающих воскресение мертвых, Ориген старался всячески доказать как его *возможность,* так и *действительность.* По его мнению, возможность воскресения мертвых не может подлежать никакому сомнению, потому что оно будет совершено силой Божьей. Как горшечник из черепков разбитого сосуда может снова приготовить какой угодно другой сосуд, так, рассуждает Ориген, и Бог, Который, подобно горшечнику, создал наши тела, может, если они разрушатся, их снова восстановить, причем в гораздо лучшем виде[176]. Что Бог, действительно, некогда воскресит мертвых, об этом, по мнению катехета Александрийского, вполне ясно (Мф. 22:23 и дал.)[177] или прикровенно (1Петр. 2:5; Еф. 2:20; Ис. 54:11 и дал.)[178] учит Св. Писание. Между прочим, особенно важное указание на всеобщее воскресение мертвых Ориген видит в жезле Аарона, который дал ростки, почки, цветы и плоды. Он полагает, что человеческое тело, подобно жезлу, некогда снова оживет и будет обладать четырьмя свойствами, указанными в 1Кор. 15:42–44[179]. Но самым решительным доказательством действительности нашего будущего воскресения, по воззрению Оригена, служат библейские рассказы о воскрешении мертвых и

факт воскресения Христа[180]. Впрочем, данные доказательства могут иметь значение только для христиан, но не для язычников. – Желая уверить последних в истине будущего воскресения мертвых, Ориген указывает на то, что мертвые воскресают, согласно разнообразным повествованиям и языческих писателей[181]. По его убеждению, стоическое учение о периодически наступающем сожжении мира со всеми своими частностями, а также пифагорейское учение о переселении душ служат аналогиями учения о воскресении мертвых, хотя самый термин «воскресение» в этих философских рассуждениях отсутствует[182].

Будущее воскресение мертвых Ориген представлял себе всеобщим[183]. Он считал большим заблуждением думать, что в некоторых местах Св. Писания, как, например, в Пс. 1:5 заключается мысль, что нечестивые люди не воскреснут[184]. Напротив, по его мнению, будущее воскресение распространит свое действие на всех людей[185], не исключая и грешников[186].

Что касается сущности будущего воскресения, то ее Ориген полагал в том, что человеческое тело, которое не погибает навсегда после своей смерти, во время этого мирового акта снова будет призвано к жизни. В последний день, когда, по повелению Господа, зазвучит труба, тогда мертвые снова восстанут (mortui resurgant)[187]. Тогда море возвратит тех мертвецов, которых оно поглотило, а смерть и ад возвратят своих мертвецов (Откр. 20:13)[188]. В той мысли, что воскресение произойдет в их прежних телах, нас, по воззрению катехета Александрийского, удостоверяет многими способами Св. Писание[189]. – Защищая истину будущего воскресения мертвых от нападений на нее еретиков, допускавших воскресение мертвых только в духовно-нравственном смысле, Ориген полагал, «что им должно ответить следующим образом. Если они, – так передает рассуждения Оригена по взятому вопросу Руфин, – сами исповедуют, что воскресение мертвых существует, то пусть ответят нам, что именно умерло? Не тело ли? Значит, для тела будет и воскресение (Nonne corpus? Corporis ergo resurrectio fiet). Зачем, пусть они скажут, нужно ли нам пользоваться телами, или нет? Я думаю, что они не могут

отрицать, что тело воскреснет, или что во время воскресения мы будем пользоваться телами (negare non posse quod corpus resurgat, vel quia in resurrectione corporibus utamur), так как апостол Павел говорит: *«сеется тело душевное, востает тело духовное»* (1Кор. 15:44). Итак, что же? Если верно, что нам должно пользоваться телами, и умершия тела, как проповедует (церковное учение), воскреснут, (ибо воскресает в собственном смысле, говорят, только то, что умерло), то, без сомнения, эти тела воскреснут для того, чтобы мы снова облеклись в них через воскресение (nulli dubium est idcirco ea resurgere, ut. his iterum ex resurrectione induamur). Одно связано с другим: если тела воскресают, то воскресают, без сомнения, для того чтобы служить нам одеждой. Если же нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших (si necesse est nos esse iu corporibus, (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus)»[190]. «Мы, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть произведет только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать, и она по воле Творца в свое время снова будет восстановлена к жизни»[191]. «Воскресшим из мертвых не даются какие-либо новые тела, но они получают те же самые тела, какие они имели при жизни»[192].

Так мы можем представить себе сущность будущего воскресения мертвых, по учению Оригена, изложенному в его сочинениях, дошедших до нас в редакции Руфина. Не таково, конечно, было учение Оригена о сущности будущего воскресения мертвых на самом деле. Насколько можно судить даже на основании его сочинений, прошедших через редакцию Руфина, он далек был от мысли о полном тождестве воскресших тел с настоящими. Более того, он со всей решительностью указывал на известное различие между воскресшими и настоящими телами. Ни мы, говорил он, ни Божественное Писание не утверждаем, что умирающие в течение долгого времени люди снова выйдут из гробов и будут жить в своих прежних телах, не испытав никакого изменения к лучшему[193]. Сказав, что в момент всеобщего воскресения мы

получим свои прежние тела, Ориген, как передает Руфин, прибавил, что они будут преобразованы из худших в лучшие (ex deterioribus in melius transformata recipiant)[194]. По словам Оригена, только придерживающиеся буквального понимания Св. Писания могут утверждать, что во время всеобщего воскресения мы получим тела, совершенно похожие на настоящие не только по своему виду, но и по своим отправлениям, так что они будут способны есть, пить и производить детей[195]. Против подобного представления о телах воскресших людей Ориген выставляет свое мнение, по которому сохраняющийся в разрушенных смертью человеческих телах т. наз. жизненный зародыш (ratio) во время всеобщего воскресения произведет из себя новое тело. Это тело будет отличаться от настоящего тела, ибо св. апостол Павел говорит: «*Что ты сеешь, не будущее тело сеешь, но голое зерно*» (1Кор. 15:37)[196]. Признание различия между воскресшими и настоящими телами людей по их свойствам, по мнению катехета Александрийского, является даже необходимым, так как его будет требовать то место, в котором они будут пребывать после своего воскресения. Необходимо, пишет он, чтобы душа, находящаяся в телесных местах, обладала соответствующим телом. Подобно тому, как, например, если бы мы превратились в водяное животное и имели нужду жить в море, мы необходимо должны были бы обладать телом, свойственным рыбам, так и намеревающиеся наследовать небесное царство и жить в отличных от нынешнего местах необходимо должны пользоваться духовными телами (ἀναγκαῖον χρῆσδαι σώμασι πνευματικοῖς)[197]. Мы знаем, – заявляет Ориген в другом месте, – что душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, не может пребывать в телесном месте, не имея тела, которое соответствовало бы свойству этого места. Поэтому, она освобождается от тела, которое прежде для нее являлось необходимым, а потом стало лишним, и принимает, как одежду, лучшее, сравнительно с прежним, тело, дабы иметь возможность достигнуть чистого, эфирного, небесного жилища. Когда душа через рождение вступает в мир, то она сбрасывает с себя одеяние, в котором нуждалась во чреве матери. Но

прежде, чем это сделать, она принимает другое тело, какое ей необходимо иметь во время земной жизни. После же воскресения мертвых она принимает небесное тело, согласно со свидетельством 2Кор. 5:1 и 1Кор. 15:53[198]. Допуская, с одной стороны, различие между воскресшими и настоящими телами людей, Ориген, с другой стороны, старался установить между ними известную связь. Отрицая возможность воскресения наших настоящих тел, он допускал возможность воскресения тончайших тел. Четыре элемента, пишет он, как это известно философам и врачам, а именно – земля, вода, воздух и огонь входят в состав всех вещей, не исключая и человеческих тел, которым земля дает плоть, вода – разные влаги, воздух – дыхание, огонь – теплоту. И, поэтому, когда душа по воле Божьей слагает с себя свое изнемогшее и охладевшее тело, то оно разлагается на свои составные стихии, которые постепенно возвращаются к своей основной субстанции (ad matrices suas substantias) и смешиваются с ней. Тогда плоть и кости, разложившись, смешиваются с землей, воздух, служивший источником дыхания, – с атмосферным воздухом, разные влаги – с водой, а теплота поднимается вверх, в область эфира. И подобно тому, как частицы влитых в море молока и вина, хотя и не исчезают здесь, но расходятся по воде и с нею смешиваются, так что уже никогда не приходят в прежнее состояние, молока и вина, так и субстанция нашего тела и крови не исчезает и не уничтожается, хотя она уже никогда не станет тем, чем была раньше, никогда не возобновит прежнего состава своих элементов, так как уже никогда из них не будет ни мягкого тела, ни твердых костей, ни жидкой крови, ни взаимно переплетающихся нервов и жил[199]. Кроме четырех перечисленных элементов в человеческом теле, по воззрению Оригена, имеется еще собственный облик (εἱδος). Катехет Александрийский отмечает то обстоятельство, что наши тела постоянно изменяют свой материальный субстрат (τὸ ὑλικόν ὑποχείμενον). По его мнению, не без основания многие сравнивают человеческое тело с потоком, потому что в нем совершается непрерывный обмен веществ, так что оно не остается одинаковым даже в течение двух дней. Поэтому,

продолжает Ориген, если Петр или Павел нам кажутся всегда не только по душе, но и по телу Петром и Павлом, то это лишь потому, что их тела, испытывая постоянную смену элементов, никогда не теряют характеризующего их облика (τό είδος τό χαρακτήριζον τό σώμα). Этот именно облик, который вырисовывается более или менее, ясными чертами и оттенками на лице каждого из нас с самого детства, во время воскресения снова будет сообщен душе, хотя и в измененном к лучшему виде (ὀ ἐν τῶ ἀνοτστάσει περιτίθεται πάλιν τῆ ψοχῆ, ἐπί τὸ κρείττον μεταβάλλον)[200]. Облик каждого в будущей жизни сохраняется так же, как облик Господа, Моисея и Илии во время преображения, потому что они в этот момент, хотя имели другой вид, однако не иной, чем какой у них был до преображения (οὐχ ἕτερον ἐν τῆ μεταμορφώσει παρ’ ὀ ήν)[201]. Что человеческие тела обладают способностью воскресения, именно в таком виде, это, по мнению Оригена, становится понятным, если принять во внимание, что в каждом из них Богом заложена потенция (ratio) собственной субстанции. По представлению катехета Александрийского, уже во всяком семени творческой десницей Божьей заложен зародыш, заключающий в себе в зачаточной форме все вещества будущего организма. Поэтому, хотя, например, ни ствол дерева, ни ветви, ни листья, ни плоды не видны в семени дерева, тем не менее они предначертаны и потенциально существуют in ratione seminis, известном у греков под именем οπερματιεμός. И подобно тому, как находящиеся в хлебном зерне, брошенном в землю, зачатки корня, стебля, листьев, мякины, остей, сгнивая, не уничтожаются, но, разложившись и смешавшись с необходимыми веществами, преобразуются в настоящее хлебное растение, имеющее корни, стебель, листья, ости, мякину, так что и здесь, таким образом, иное умирает, иное оживает (aliudque moritur, aliud resurgit), так и in ratione humanorum corporum заложены Творцом начала их возрождения (surgendi principia), которые как бы какие-нибудь семена (quasi ἐντεριώνη, id est seminarium mortuorum) во время человеческой смерти погребаются в земле, где они разлагаются и сгнивают, а во время суда, когда от архангельского гласа и последней трубы потрясется земля, они произрастут, но уже

совершенно в ином виде, чем в каком они были посеяны[202]. Эту мысль, по воззрению Оригена, утверждает и св. апостол Павел, когда пишет: *«Как воскреснут мертвии? В каком теле они придут? Безумный, что ты сеешь, не будущее тело сеешь, но голое зерно. Бог же дает ему тело, какое Он захочет»* (1Кор. 15:35–38)[203]. Таким образом, так заканчивает катехет Александрийский раскрытие данной своей мысли, – нужно думать, и наши тела, как зерно, падают на землю. Но в них заложена та потенция (ratio), которая содержит телесную субстанцию. Эта именно сила, по слову Божью, поднимет из земли, обновит и восстановит умершия и разрушившиеся тела подобно тому, как сила (virtue), присущая пшеничному зерну, обновляет и восстановляет его в теле стебля и колоса, когда оно, будучи брошено в землю, разложится в ней и сгниет[204].

Итак, Ориген устанавливает связь между воскресшими телами людей и настоящими на подобие той, какая, например, существует между выросшим колосом и зерном, из которого этот колос вырос.

Воскресшее тело, по учению Оригена, будет преобразовано; оно будет отличаться особенными свойствами. Наши тела после всеобщего воскресения мертвых будут духовными. Сказавши о том, что субстанция нашего тела некогда снова будет восстановлена к жизни, катехет Александрийский прибавляет, что тогда наше тело достигнет славы духовного тела (in gloriam corporis proficiat spiritalis)[205]. Оно освободится от тления и смерти (corruptionis et mortalitatis), изменив свое состояние безчестия на состояние славы (ab indignitate transmutat ad gloriam)[206], а также оно окажется чистым от всех недостатков нравственного характера (purgatnm vitiis carnem ex resurrectione recipiet)[207]. Это одухотворение нашего тела через акт всеобщего воскресения будет состоять в том, что оно приобретет такие качества, что в нем прилично будет обитать всем святым и совершенным душам. Св. апостол Павел наше будущее тело называет нерукотворенной, вечной храминой (2Кор. 5:1). Этим, по представлению Оригена, он показывает, что оно своей тонкостью, чистотой и славой будет превосходить нынешние тела, которые, хотя являются небесными и блестящими, однако

рукотворенными и видимыми. И это по той причине, что наше будущее тело, как невидимое, будет вечным, а такие тела несравненно превосходят все те, какие мы видим как на земле, так и на небе. Отсюда, – полагает катехет Александрийский, – легко предположить, какой красотой (decor), каким великолепием (splendor) и каким блеском (fulgor) будет обладать наше будущее духовное тело[208]. Оно будет подобно воскресшему телу Иисуса Христа, которое имело эфирное, божественное свойство (αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα)[209]. Оно, согласно Мф. 22:30, будет подобно телам небесных ангелов, потому что тогда оно приобретет эфирный, яркий свет (αἰθέρια καί εὐγοειδες φῶς)[210]. Все качества нашего воскресшего тела, по мнению Оригена, будут исчерпываться только тем, что оно будет блистать в невыразимой славе (inenarrabili gloria fulgebit)[211]. Это, – полагает Ориген, – значит, что нам будет дано тело, совершенно не похожее на настоящее, именно духовное тело, эфирное, не подлежащее ни зрению, ни осязанию, не имеющее никакой тяжести и веса и способное изменяться сообразно с местом, в котором оно будет пребывать (alind nobis spirituale et aethereum promittitur, quod nec tactui subjacet, nec oculis cernitur, nec pondere praegravatur, et pro locorum in quibus futurum est, varietate mutabitur)[212]. Духовность катехет Александрийский считает главным свойством воскресших человеческих тел. Об этом их свойстве он говорит в своих творениях очень часто, стараясь доказать его, главным образом, на основании посланий св. апостола Павла (1Кор. 15 и 2Кор. 5)[213]. Теперь, – пишет Ориген в одном из своих творений, – мы видим глазами, слышим ушами, действуем руками, ходим ногами, но в будущем мы всецело будем духовными (spirituali toti), потому что тогда в настоящем теле будет все глаз, все ухо, все деятельность, все движение. *Господь*, – говорит св. Апостол, – *преобразит тело смирения нашего, яко быти ему сообразну телу славы Его* (Фил. 3:21)[214]. Наконец, Ориген, на основании Мф. 22:30 и Мк. 12:23, полагал, что человеческие тела после всеобщего воскресения утратят органы питания и вообще растительной жизни, различие возраста и пола, а вместе с этим и степени родства[215].

Однако, по убеждению Оригена, не все воскресшие тела людей будут одинаковыми. По его мнению, они будут различаться между собой, соответственно нравственному достоинству каждого человека. «Тем людям, – пишет катехет Александрийский, – кто заслужит получить наследие небесного царства, потенция (ratio), обновляющая тело, из земного и душевного тела, по повелению Божию, восстановит духовное тело, способное обитать на небесах; тем же, кто заслужит преисподнюю, или отвержение, или даже бездну и мрак, будет дана слава и достоинство тела в соответствие с достоинством жизни и душ каждого (pro uniuscuiusque vitae atque animae dignitate etiam gloria corporis et dignitas dabitur)»[216]. Однако, по мнению Оригена, даже у тех людей, которые должны быть осуждены на вечный огонь или мучения, воскресшее тело окажется нетленным, так что оно не будет разрушаться и распадаться по причине претерпеваемых им мучений (ita corpus incorruptum sit quod resurgit, ut ne suppliciis quidem corrumpi valeat ac dissolvi)[217]. Впрочем, Ориген, хотя и допускал различие воскресших человеческих тел, тем не менее он считал его временным. Он полагал, что когда все разумные души, очистившись через адские мучения от своих грехов, достигнут своего первоначального состояния, тогда и природа нашего тела будет возведена в славу духовного тела (tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur)[218].

В тесной связи с представлением Оригена о различном достоинстве воскресших тел находится его учение о двояком воскресении мертвых. По его мнению, должно различать воскресение тех людей, которые наследуют после него вечный позор (opprobrium aeternum), и воскресение тех, которые после него получат вечную жизнь во Христе Иисусе (vitam aeternam in Christo Iesu)[219]. Основание для такого двоякого воскресения мертвых катехет Александрийский находит в Откр. 20:5. Он допускает, с одной стороны, воскресение праведников для спасения, а с другой – воскресение грешников для мучения. Он называет воскресение добрых первым, а воскресение злых – вторым. Первое воскресение, по его мнению, будет радостным,

а второе – печальным, словом, достойным поведения и жизни грешника[220].

Таково учение Оригена о всеобщем воскресении мертвых.

## 3. Учение о конечной судьбе мира.

В тесной временной связи со вторым пришествием Христа и событиями, группирующимися около него, находится кончина настоящего мира. «О кончине мира (de consummatione mundi), по мнению Оригена, в первый раз возвещает Иаков, когда он говорит своим сыновьям: *«соберитеся* ко мне, сыны Иакова, *да возвещу вам,* что будет в последние дни» (Быт. 49:1), или после дней последних (quid erit in novissimis diebus, vel post novissimos dies). Значит, если есть последние дни, или (время) после дней последних, то начавшиеся дни необходимо должны прекратиться (cessare dies necesse est qui coeperunt). Давид также говорит следующим образом: *«Небеса погибнут, Ты же пребываеши, и вся, яко риза, обветшают* и как покрывало, Ты переменишь их, *и изменятся, Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют»* (Пс. 101:27–28). Сам Господь и Спаситель наш также свидетельствует, что мир сотворен, когда говорит: «*...небо и земля прейдут, словеса же Моя не прейдут*» (Мф. 24:35). Он указывает, что мир тленен и должен окончиться. Также и Апостол ясно указывает на конец мира, когда пишет: *«суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих»* (Рим. 8:20–21), а также – когда еще говорит: *«преходит образ мира сего*» (1Кор. 7:31)»[221]. Имея в виду язычников, которые, трактуя о переселении душ, отвергали вместе с тем кончину мира, Ориген решительно заявляет, что о разрушении последнего свидетельствует Св. Писание[222].

Вопрос, каким образом настоящий мир некогда прекратит свое существование, Ориген решает точно так же, как и его предшественники. Он высказывает уверенность в том, что мир сгорит через огонь. В одном месте своих творений он ясно пишет, что дочери Лота некогда узнают о прекращении мира через огонь (de consummatione mundi, quae immineret per ignem); они услышат, что в конце мира земля и ее элементы будут истреблены в пламени огня (in fine saeculi terram et omnia elementa ignis ardore decoquenda); они, наконец, сами увидят

огонь, пламя молнии и всеобщее опустошение (ignem, sulphureas flammas, cuncta vastari)[223]. Опровергая мнение Цельса о том, что христиане от язычников наследовали свое ошибочное представление о периодически наступающем сожжении мира через огонь (έχπύρωσις), Ориген замечает, что греческие философы данное учение заимствовали у жившего гораздо раньше их Моисея[224]. Христиане, – полагает катехет Александрийский, – не приписывают сожжения мира через огонь (έκπύρωσις) движению небесных светил. Наоборот, они видят причину сожжения мира во зле (κакία), которое, достигнув возможного для себя предела, истребляется через огонь[225].

Утверждая кончину настоящего мира через огонь, Ориген, однако, не допускал субстанциального уничтожения последнего. Он лишь полагал, что этот мир изменится, приняв свой новый вид. Такое представление о будущей кончине настоящего мира, по убеждению катехета Александрийского, подтверждает св. апостол Павел, когда говорит: *«преходит образ мира сего»* (1Кор. 7:31), а также и пророк Давид, когда пишет: *«небеса погибнут, Ты же пребывавши, и вся, яко риза, обветшают, и, яко одежду, свиеши я, и изменятся»* (Пс. 101:27). «В самом деле, – так замечает Ориген, в передаче Руфина, относительно данных выражений Св. Писания, – если небеса изменятся, то, значит не погибнут, ибо что изменяется, то, конечно, еще не погибает. И, если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и погибели его материальной субстанции, но указывает только на некоторое изменение качества и преобразование его формы»[226]. «Эту же мысль, по мнению катехета Александрийского, без сомнения, выражает и Исаия, когда он говорит в форме пророчества, что будет *небо ново и земля нова* (Ис. 66:22)... Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, т.-е. телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тела, когда только природе Бога, т.-е. Отца, Сына и Святого Духа, принадлежит бытие без материальной субстанции и без всякой примеси телесности?»[227].

Но мы не представили бы правильно учения Оригена о конечной судьбе мира, если бы опустили из виду то обстоятельство, что он допускал не один конец мира, а целый ряд подобных описанному его окончаний. Дело в том, что катехет Александрийский полагал, что Бог проявляет Свое могущество в творении непрерывного ряда миров, причем настоящий мир, по его мнению, не является последним миром, а только предшественником новых будущих миров. Он служит лишь связью между прошлым и будущими мирами. «Мы верим, – так Руфин передает рассуждения Оригена, – что как после разрушения настоящего мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры (post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios)... Что будет иной мир после этого мира, об этом учит Исаия, говоря: *«будет новое небо иновая земля, которые Я сотворю пребывать пред Моим лицом, говорит Господь»* (Ис. 66:22). А что до этого мира уже были иные миры, это показывает Екклезиаст, говоря: *«Что было, тожде есть, еже будет: и что было сотворенное, тожде имать сотворитися. И ничто же ново под солнцем. Иже возглаголет и речет: се сие ново есть, уже бысть в вецех бывших прежде нас*» (Еккл. 1, 9–10). Эти свидетельства доказывают то и другое вместе, т.-е., что века были прежде (этого мира) и будут после (него). Однако не должно думать, что многие миры существуют вместе, но другие миры получают начало после этого мира (non tamen putandnm est plures simul mundos esse, sed post hunc iterum alium futurum)»[228]. «И действительно, – пишет Ориген, в передаче Руфина, в другом месте, – не подлежит сомнению, что при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит причиной и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть после этого мира (quae utique varietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit)»[229]. Если некоторые полагают, что настоящий мир, так как в нем явился Искупитель, должен служить концом многих предшествующих миров, то катехет Александрийский старается со всей силой утвердить мысль, что

после настоящего мира будут еще другие миры. «А что и после этого века (post hoc saeculam), который, говорят, – так Руфин передает рассуждения Оригена, – сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века (erunt alia saecula supervenientia), – об этом ясно учит тот же Павел, говоря: *«Да явит в вецех грядущих презелное богатство благодати своея*, *благостынею на нас»* (Еф. 2:7). Он не сказал: «в грядущем веке», или: «в двух грядущих веках»; поэтому, я думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века»[230].

Допуская после настоящего мира существование и смену многих других миров, Ориген, тем не менее, полагал, что материальная субстанция с прекращением каждого мира не уничтожается. Такое ее уничтожение возможно было бы лишь в том случае, если бы мы могли предположить, что все разумные существа обладают способностью существования без тел[231]. Но подобное предположение, по мнению катехета Александрийского, не допустимо. «Если телесная природа уничтожится, то, – пишет Ориген, как передает Руфин, – кажется, ее нужно будет снова восстановить и создать во второй раз. Ведь возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-либо возмущениям»..., за которыми, «без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различия и разнообразия; но это разнообразие никоим образом не может осуществиться без телесной материи»[232]. Возможно, полагает Ориген, что сосуд, который на основании предшествующих причин был назначен Богом в нынешнем веке для почетного употребления, в будущем мире, если он будет жить более или менее нерадиво, станет сосудом безчестия. Наоборот, кто, в силу предшествующих причин, предназначен быть в настоящем мире сосудом безчестия, тот, если он исправится и очистит себя от всех греховных скверн, в будущем мире окажется почетным сосудом. Подобно тому, как предназначенные Богом быть в настоящем мире Израилем, если на самом деле не только не

будут совершать дел, достойных истинного Израиля, но сверх этого обезславят своей жизнью израильский род, в будущем мире из избранных сосудов славы обратятся в негодйые сосуды безчестия, так, наоборот, те, которым в этом мире предназначено родиться и жить египтянами или идумеянами, если они совершат дела, достойные Израиля, и войдут в Церковь Христову, – те в будущем мире станут почетными сосудами[233]. Возможно, – пишет катехет Александрийский, в другом месте, – что многие из разумных существ, находящияся в настоящее время на высших ступенях лестницы духовного мира, сохранят свое нравственное состояние не только во втором, но и в третьем и четвертом мирах. Другие же из них потеряют только незначительную часть своего нынешнего совершенства и положения. Наконец, третьи ниспадут в бездонную глубину зла. Бог же при устройстве новых миров с каждым из разумных существ поступит так, как этого будут требовать его заслуги. Отсюда, кто из разумных существ превзойдет всех остальных нечестием и совсем сравняется с землей, тот в другом мире будет диаволом, началом противления Господу, так что над ним будут насмехаться ангелы, потерявшие первоначальную добродетель[234].

## 4. Учение о всеобщем суде.

«В церковной проповеди, по словам Оригена, содержится учение о праведном суде Божьем»[235]. Это учение имеет весьма важное этическое значение, так как, по заявлению катехета Александрийского, даже еретики, в виду будущего суда, исправляют свою жизнь[236].

Вопрос о времени наступления мирового суда Ориген решает в том смысле, что последний произойдет после кончины настоящего мира (καί ἐπιστήσεταί τι τέλος τῶ κόσμω καί μετά τό τέλος δικαία περί πάντων κρίσις)[237].

Будущий мировой суд Ориген считал всеобщим в том смысле, что на него явится вся тварь. В день будущего суда, по его мнению, все племена и народы (omnes gentes et populi) с сердечным страхом и трепетом ожидают Христа, как Судью[238]. Все люди, – говорит он в другом месте, – которые умрут от начала мира до самого его конца, сохраняются на последний день суда (ad hunc ultimum diem judicandi reserventur)[239]. И не только все люди, по представлению катехета Александрийского, будут судимы в последний день, но, согласно Рим. 2:16, и вся тварь (in die judicii non solum homo sed etiam universa conditio judicetur[240].

Имея в виду Рим. 2:16 и Ин. 5:22, Ориген полагал, что будущий мировой суд Бог произведет через Христа[241]. Кроме того, по его воззрению, вместе с Царем царей будет участвовать в царствовании и суде также тот, кто пьет ту чашу, которую Христос испил до конца[242]. Наконец, по мнению катехета Александрийского будут присутствовать при мировом суде и все ангелы, которые приведут на этот суд людей, руководимых ими в добродетельной жизни, дабы стало ясным, согрешили ли они по своему неведению или по безпечности своих покровителей[243].

Изображая будущий мировой суд, Ориген высказывал уверенность в том, что во время него будут судимы не только человеческие дела и слова, но также и мысли, потому что Бог знает все, что мы делаем, говорим и думаем[244]. Кто, – говорит

катехет Александрийский в другом месте, – один только знает сердца людей и тайные их мысли, Тот лишь и может произвести над ними суд[245]. Когда в Рим. 2:15 говорится о том, что во время суда мысли людей будут взаимно друг друга обвинять или оправдывать, то здесь, по воззрению Оригена, разумеются не те мысли, которые тогда будут у людей, но которые они имеют в настоящее время. Все наши как добрые, так и дурные мысли, – продолжает катехет Александрийский, – оставляют на наших душах, как на воске, известные знаки, которые теперь составляют тайну наших сердец, а во время мирового суда вскроются Тем, Кто один только знает человеческие тайны[246]. – Всеобщий суд будет справедливым, так как на нем Бог распределит между людьми награды и наказания, соответственно их достоинству. Производя мировой суд, Бог, по мнению Оригена, не может оказаться несправедливым, потому что наименованием Его Iudex указывается на то, что Он ничего не делает без суда. А где суд, там и справедливость, так как понятия iudex и iudicium происходят от понятия – iustitia[247]. Жизнь, слово и расположение каждого, по словам катехета Александрийского, сделают то, что каждый будет судиться по заслугам (ὁ ἑκάστου βίος καί λόγος και διάθεσις ποιήσει προκριθῆναι ἑκάστου κατ' ἀξίαν)[248]. «Несомненно, – так передает рассуждения Оригена по данному вопросу Руфин, – что в день суда добрые будут отделены от злых и праведные от неправедных, и судом Божьим все будут распределены, сообразно с заслугами, по тем местам, каких они достойны (singuli quique pro merito per ea loca, quibus digni sunt, distribuantur judieio Dei)»[249]. – Изображая будущий всеобщий суд, Ориген, наконец, полагал, что он, как и второе пришествие Христа на землю, произойдет не чувственно-видимым образом, а исключительно духовным. По его убеждению, ни места, где явится будущий Судья, ни Его сидения во время суда нельзя понимать в буквальном смысле. Будущий суд совершится внутренним образом, именно через откровение Христа в душе человека, вследствие чего пробудится его совесть и все сокрытое в нем явится во свете[250]. По мнению катехета Александрийского, Св. Писание, если и изображает будущий суд

в форме обычного человеческого суда, то лишь потому, что оно желает его представить наглядно[251].

Непосредственным следствием всеобщего суда Божья, по воззрению Оригена, будет различная участь праведников и грешников. Во время этого суда первым Господь скажет: *«Приидите благословенные Отца Моего»* и дал. (Мф. 25:34), а вторым: *«Идите проклятии в огонь вечный*» (Мф. 25:41)[252]. Впрочем, катехет Александрийский такое отделение праведников от грешников и тогда не считал вечным, так как, по его убеждению, и после воскресения мертвых будут иметь свою силу исправительные и очистительные средства[253].

## 5. Учение о всеобщем апокатастасисе.

Заключительным аккордом эсхатологических воззрений Оригена является его учение о всеобщем апокатастасисе. Это учение катехета Александрийского находится в тесной связи с его представлениями об адских мучениях, не как лишь о наказании, но как и о таком средстве, через которое последние очищаются от своих грехов. И в самом деле, если грешники на том свете через адские мучения мало-помалу освобождаются от своих грехов, то естественно ожидать, что все они некогда станут нравственно вполне чистыми, следствием чего будет достижение ими небесного блаженства.

Помимо того, что учение о всеобщем апокатастасисе вполне естественно вытекает из воззрений Оригена на адские мучения, мы находим о нем в его творениях также специальные рассуждения.

Восстановление всех разумно-свободных существ в их первоначальное состояние и, следовательно, уничтожение зла, по воззрению катехета Александрийского, прежде всего, следует из метафизических оснований. Дело в том, что, по его взгляду, только добро существует в собственном смысле. Что же касается зла, то оно является лишь отсутствием добра. «Отступить от добра, по словам Оригена, обозначает не что иное, как сделать зло (effici in malo), потому что известно, что зло есть недостаток добра (certum namque est malim esse bono carere)»[254]. Возникая только в случае уклонения разумно-свободного существа от добра, зло, таким образом, в самом своем существе носит начало саморазложения и само, уничтожения[255]. Отсюда само собой следует, что добро некогда достигнет полного торжества над безсильным злом и охватит собой все существующее, так что злу нигде и ни в чем не останется места.

Мысль о будущем восстановлении всех разумно-свободных существ в их первобытное состояние, по мнению Оригена, далее, вытекает из психологических соображений. Зла, – рассуждает катехет Александрийский, – некогда совершенно не

было и наступит время, когда его снова не будет, потому что семена добродетели не подлежат истреблению. В последнем нас, по воззрению Оригена, убеждает евангельский богач, который не погряз окончательно во зле в тот момент, когда он за свои грехи был осужден на адские мучения, так как в это именно время он еще испытывал сострадание к своим братьям, которое является прекрасным семенем добра[256]. Если грех хулы на Святого Духа в нынешнем мировом эоне, согласно Мф. 12:32, не прощается, то отсюда, по убеждению Оригена, еще не следует, что он не простится также и в будущих мировых эонах[257]. Напротив, по его мнению, в этих последних Бог обратит богатство Своей благодати в милость, дабы люди, согрешившие и пребывающие в грехе хулы на Святого Духа в течение настоящего мирового эона и ему предшествующих, тогда таинственным способом приняли участие в спасении[258].

Однако Ориген свое учение о всеобщем апокатастасисе преимущественно обосновывает на свидетельствах Св. Писания. Трактуя, например, de fine et consummatione mundi, катехет Александрийский высказывает свое убеждение в том, что благость Божья, согласно Ис. 109:1 и 1Кор. 15:8, приводит через Иисуса Христа всю тварь к одной цели – покорению и подчинению всех врагов. Уясняя, в чем будет состоять данное покорение и подчинение врагов, он полагал, что это будет та же самая победа, которой достигли апостолы и все святые, последовавшие Христу. Это будет то самое спасение (salus), которое Христос дарует покорившимся Ему (ср. Ис. 61:2)[259]. Те существа, – говорит Ориген в другом месте, – которые ниспали из своего первоначального блаженного состояния, находятся в распоряжении святых и блаженных чинов. Пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием их спасительных наставлений, они «могут возвратиться и быть восстановленными в состояние своего блаженства (redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint)»·. Из этих именно существ, по мнению катехета Александрийского, состоит человеческий род, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам пророка Исаии, явится новое небо и новая земля (Ис. 66:22), будет восстановлен в то единство, как

обещает Господь (restituetur in illam unitatem, quam promittit Dominus), говоря к Богу Отцу о Своих учениках: *«Не о сих молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да еси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут»* (Ин. 17:20–21), или: *«Да будут едино, якоже Мы едино есмы. Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино»* (Ин. 17:22–23). Это, по воззрению Оригена, подтверждает и апостол Павел, когда говорит: *«Дондеже достигнем еси в соединение веры, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова»* (Еф. 4:13)[260]. Христос, по мнению катехета Александрийского, in consummatione saeculi объединит в Себе Самом всех, покоренных Им Отцу и достигающих через Него к спасению. Вместе с ними и в них и Он Сам покорится Отцу, так как все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем – спасение и полнота наследующих спасение, согласно свидетельству св. апостола Павла: «*Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая*»(1Кор. 15:82)[261]. Определяя точнее смысл данного апостольского выражения, Ориген говорит, что рассуждение о Сыне, как о *покоршемся Отцу,* указывает на «совершенное восстановление всей твари». Подобным образом, полагает он, когда враги Божьи называются «покорившимися Сыну» то «под этим покорением разумеется спасение покорившихся и восстановление погибших»[262]. Если Целъс считал невозможным, что некогда все люди будут следовать в своей жизни одному закону, то это Ориген опровергает со всей силой. По его мнению, ничего нет невозможного в том, что наступит время, когда все разумные существа обратятся к одному закону. Несомненно, некогда Слово покорит Себе всю разумную природу и преобразит все души, сообщив им Свое совершенство. И это потому, что Слово могущественнее, чем все страдания и пороки души, и Его делительная сила по воле Божьей предлагается всем людям. В начале мира было одно лишь добро; поэтому, и в конце существования вещей совершенно не должно быть зла. Отсюда, концом всех вещей будет не что иное, как совершенное исчезновение всякого зла (τό τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί

ἐστι τὴν κακίαν). Что зло, действительно, некогда прекратит свое существование, так что оно нигде больше уже не будет существовать, об этом прикровенно учили ветхозаветные пророки (Соф. 3:7–13)[263]. Проведя аналогию между грехом и проказой, Ориген высказывает уверенность в том, что эта проказа не вечно будет существовать. Напротив, люди, одеримые ею, в конце мира возвратятся в свое прежнее состояние. Это случится именно тогда, когда достигнут своего спасения как язычники, так и израильтяне и, таким образом, составится «одно стадо и один Пастырь»[264]. Если евреи, на основании Иез. 16:55, думают, что Содом некогда возвратится в свое прежнее положение, то катехет Александрийский полагает, что и египетская земля не навсегда останется в своем пагубном положении. Это значит, что душа, подвергшаяся наказанию за содомский грех, после продолжительного времени наказания снова возвратится в свое прежнее состояние[265]. Кромешняя тьма, по представлению Оригена, может продолжать свое существование только до тех пор, пока находящиеся в ней грешники не станут достойными того состояния, из которого они некогда вышли.[266]

Кроме тех или других выражений Св. Писания, взятых в отдельности, всеобщий апокатастасис, по мнению Оригена, предполагается также учением о плодах искупления, совершенного Иисусом Христом. Дело в том, что Сын Божий приходил на землю для того, чтобы спасти *все* разумно-свободные существа. Отсюда, плоды искупления не могут простираться только на известную их часть. И это по той причине, что в последнем случае царство Христово оказалась бы неполным, так как значительная или даже большая часть разумно свободных существ была бы вне его. Иисус Христос, – так рассуждает Ориген, – сказал, что Он не будет пить вина в царстве Божьем до тех пор, пока Он его не станет пить вместе с нами (ср. Мф. 26:29). Объясняя причину этого обстоятельства, Ориген полагает, что Сын Божий не может радоваться в то время, когда мы пребываем в грехах. Напротив, только может скорбеть при виде наших грехов Тот, Кто Сам был *язвен за наши беззакония* (Ис. 53:5). Вот почему не пьет Господь вина радости,

не пьет от плода той лозы, о которой Он сказал: *«Аз есмь лоза, вы же рождие»* (Ин. 15:5), *«кровь Моя истинно есть пиво и плоть Моя истинно есть брашно»* (Ин. 6:55). Он не пьет и не радуется, и это будет продолжаться до тех пор, пока Он не совершит Своего дела. А это Его дело достигнет Своего завершения тогда, когда последний и самый тяжкий из всех грешников станет вполне чистым от своих грехов. Дело в том, что до того времени, пока последний грешник не покорится Сыну Божью, и Он не покорится Своему Отцу в нем, в котором еще не достигло совершенства Его дело. Согласно свидетельству св. апостола, мы все вместе составляем тело Христа, а каждый из нас в отдельности тот или иной член этого тела (1Кор. 12:27). Поэтому, если между нами будут хотя и немногие непокорившиеся Христу полной покорностью, то и Он не покорится Своему Отцу. Когда же Сын Божий совершит Свое дело, другими словами, когда Он возведет к высшему совершенству всю тварь (cum universam creaturam ad summam perfections adduxerit), тогда и Он Сам покорится Отцу в лице тех, кого Он покорил Себе и Отцу и в ком Он совершил возложенное на Него Отцом дело, *да будет Бог всяческая во всех* (1Кор. 15:28). Итак, в настоящее время Господь не пьет вина радости, потому что Он предстоит алтарю в качестве умилостивительной жертвы за наши грехи. Но Он снова будет пить его, когда Ему все покорятся и спасутся и когда, таким образом, разрушится самое царство смерти или греха (cum subjects et fuerint omnia, et salvatis omnibus, ac destructa morte peccati), так что более уже не нужно будет жертвы за грех. Тогда именно наступит время для радости и веселия, ибо *отбежит болезнь, и печаль, и воздыхание* (Ис. 85:10). – Однако не один только Сын Божий не может испытывать полной радости, но и все наследовавшие Его царство, пока еще существуют грешники. Более того, они вместе со Христом скорбят о грешниках, ожидая их вступления в царство Божье. *И сии еси,* – говорит св. апостол Павел о ветхозаветных праведниках, – *спослушествованы бывше верою, не прията обетования*, *Богу лучшее что о нас предзревшу, да не без нас совершенство приимут* (Евр. 11:39–40). Эти слова св. апостола, по

объяснению Оригена, обозначают, что Авраам, Исаак, Иаков, все пророки и все святые вообще ожидают нас грешников, чтобы мы вместе с ними участвовали в полном блаженстве, которым они без нас не обладают. *Мнози суть ныне удове* – говорит св. апостол Павел в другом месте, – *едино же тело: не может же око рещи руце: не требе ми еси* (1Кор. 12:20–21). Отсюда, заключает катехет Александрийский, что только тогда наступит полная радость в небесном царстве, когда в нем будет все тело, когда в нем не будет отсутствовать ни один член этого тела, когда, согласно пророчеству Иезекииля, оживут все цертвые кости и соединятся в одно тело (Иез. 37:11). И, если всякий член царства Божья не может испытывать полной радости, когда в ней не участвуют другие его члены, то тем более не может иметь ее Господь, Который есть глава всего тела. *Отче,*–молился Он,*–прослави Мя славою*, *юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (Ин. 17:5). Он не желает принять прославления без Своего народа, который составляет Его тело. Он, как душа, желает жить в этом теле Своей Церкви, чтобы в нем все движения и дела совершались по Его воле. В настоящее время это Его желание еще не исполнилось, так как теперь все мы еще пребываем в грехах и только отчасти совершенны, почему только отчасти мы и можем называться членами и костьми тела Христова. Когда же произойдет всеобщее соединение членов с членами и костей с костьми, причем даже тех костей, которые, по словам пророка, рассыпаны во аде (Пс. 140:7), тогда наступит и то высшее совершенство, владея которым всякий может сказать: «*Живу не ктому аз, но живет во мне Христос*» (Гал. 2:20). « *Тогда вся кости рекут: Господи, кто подобен Тебе*» (Пс. 34:10). Тогда именно и Господь будет пить вино вместе с нами, при этом новое вино, на новом небе и новой земле и с новым народом, который будет воспевать Ему новую песнь[267]. Ориген вполне соглашается с той мыслью, что в свободной воле разумных существ заложена сильная преграда к осуществлению такого полнейшего царства. Но вместе с тем он высказывает убеждение, что спасительная сила Христовых заслуг так безконечно велика, что ее вполне достаточно для спасения не

только настоящего и будущего, но и всех прошедших и будущих веков. Она спасительна не только для одного нашего человеческого рода, но и для всего разумно-свободного мира, для всех, по выражению св. апостола, *аще земная, аще небесная* (Кол. 1:20)[268]. Итак, по мнению Оригена, на основании учения о плодах искупительного дела Христова необходимо предположить, что некогда наступит конец нынешнего несовершенного порядка вещей и будет существовать одно только добро, как это и было в первоначальном мире.

Если Ориген полагал, что зло некогда совершенно прекратит свое существование, то этим самым он должен был признать восстановление в первоначальное *состояние* не только всего человеческого рода, но и диавола. И действительно, на основании некоторых его выражений, можно думать, что и злые духи, по его мнению, в одном из будущих мировых эонов снова возвратятся в доброе состояние. Так, по его предположению, некогда прекратятся наказания злых духов. Он уверен в том, что Евангелие в конце времен будет проповедано всем народам, а также и ангелам, летающим в воздухе, потому что добрый Отец не оставляет тех, кто от Него отпал[269]. В другом месте Ориген говорит, что Иоанн и Христос проповедывали спасение людям, ангелам и прочим силам (hominibus et angelis et virtutibus caeteris), *да о имени Иисусове всяко колено поклонится, небесных и земных и преисподних: и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Фил. 2:10–11)[270]. Когда св. апостол говорит, что некогда *испразднится последний враг – смерть* (1Кор. 15:26), то под смертью в данном случае Ориген разумеет диавола[271]. Истребление последнего врага, конечно, нужно понимать не в том смысле, что погибнет его субстанция, созданная Богом, но в том, что погибнет расположение и враждебная воля, происшедшая не от Бога, но от него самого. Значит, он будет истреблен не в том смысле, что уже перестанет существовать, а в том, что не будет врагом и смертью, потому что нет ничего невозможного для Всемогущего и ничего неисцелимого для Творца»[272]. Впрочем, Ориген, склоняясь к признанию будущего восстановления диавола в его первоначальное состояние, в то

же время предоставлял окончательное решение данного вопроса читателям его творений. «Спрашивается, пишет он, могут ли некоторые из этих чинов, действующих под начальством диавола и повинующихся его злобе, когда-нибудь в будущие века обратиться к добру в виду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу. Ты, читатель, должен исследовать (tu, qui legis, probato), действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с конечным единством и гармонией»[273].

Так учил Ориген о всеобщем апокатастасисе. Так он представлял себе последнюю страницу мировой истории.

Эсхатологические воззрения Оригена в скором времени в истории христианской письменности нашли как своих приверженцев, так и противников.

Обыкновенно считают[274] ближайшими последователями Оригена в области его эсхатологических воззрений св. Дионисия, епископа Александрийского († 265), св. Григория Чудотворца, епископа Кесарийского († 271), Памфила, пресвитера Кесарийского († 309), св. Лукиана, пресвитера Антиохийского († 312), Пиерия, Феогноста и друг. Однако необходимо заметить, что ни один из названных свв. отцов не оставил после себя целой стройной эсхатологической системы. Поэтому, если они и примыкали к Оригену, знаменитому катехету Александрийскому, в данной области богословских воззрений, то, как об этом можно судить на основании сохранившихся их сочинений или отрывков от последних, лишь в тех или иных пунктах. Так, например, св. Дионисий Александрийский, судя по сохранившимся у Евсевия Кесарийского отрывкам из его сочинений, был последователем Оригена лишь по борьбе с хилиазмом, которому он, можно сказать, нанес окончательный удар[275].

Если эсхатологические воззрения Оригена имели немало приверженцев, при этом преимущественно среди александрийцев, то вместе с тем среди последних не трудно указать и их противников. К числу последних принадлежит,

прежде всего, св. Петр, епископ Александрийский († 311), и св. Александр, епископ Александрийский († 326). Оба названные свв. отцы, не предлагая своей полной эсхатологической системы, касаются, главным образом, учения о будущем воскресении мертвых. Об учении св. Петра Александрийского можно судить по разным фрагментам его сочинений. Он, вопреки мнению Оригена, отмечает с особенной силой материальное тождество будущих воскресших тел с настоящими. По его воззрению, во время всеобщего воскресения мертвых смертное человеческое тело достигнет бессмертия, дабы оно, соединившись с своей душой, получило заслуженную им награду. Книги Св. Писания, как полагает этот святитель Александрийский, с достаточной ясностью свидетельствуют о том, что человеческие тела, именно те, которые в настоящее время наполняют собой землю, некогда, подобно семени, оживут. И это потому, что если бы воскресло и снова соединилось с душой не то тело, которое с ней разъединилось и было предано земле, то в таком случае ничего не было бы удивительного в факте воскресения. Более того, тогда даже нельзя было бы признать самого факта воскресения, потому что возстало бы не то, что упало, воскресло бы не то, что умерло, и обновилось бы не то, что устарело. Напротив, воскресение из мертвых будет подобно *Перворожденному из мертвых.* Это значит, что те человеческие тела, которые находятся в гробах, воскреснут подобно тому, как воскрес Христос со Своим телом. Если говорится в Св. Писании, что тело и кровь не могут наследовать царства Божия (1Кор. 15:50), то отсюда не следует, что они не воскреснут, потому что св. апостол не сказал, что они «не могут воскреснуть», а лишь – «не могут наследовать царства Божия». Что они царства Божия не могут наследовать, это, по рассуждению св. Петра Александрийского, вытекает, во-первых, из свойства тела подвергаться тлению, а во-вторых, следует из наклонности человека к дурной жизни. Поэтому, если тело человека должно наследовать царство Божие, то ему необходимо, прежде всего, приобрести нетление. Но его «человек не может приобрести до тех пор, пока он пребывает в грехах. Если же в Св. Писании

говорится, что мы *все изменимся* (1Кор. 15:51), то этим указывается не на что-либо другое, как на то, что мы достигнем такой славы и чести и станем так крепки и прочны, что наше тело будет иметь блеск эфира. Однако мы будем обладать не другими телами, но лишь теми, которые будут положены в гроб[276]. Если, наконец, пророк Иезекииль, по мнению святителя Александрийского, свидетельствует, что человеческие тела некогда будут обладат славой Святого Духа, бессмертием, нетлением и самым ясным блеском (ср. Иез. 37:6), то отсюда следует, что воскресение не состоит в изменении сущности человеческих тел, но в благодатном одеянии, вследствие чего, после устроения смерти и тления, наступит вечное бытие со славным участием в сущности Божьей (essentiae Dei)[277].

Однако самым известным и сильным противником эсхатологических воззрений Оригена в рассматриваемую эпоху христианской письменности был св. Мефодий, епископ Олимпский († 311). Этот святитель старался опровергнуть Оригена во всех тех пунктах его эсхатологической системы, в которых он уклонился от церковного предания. Св. Мефодий отводит достаточно много внимания эсхатологической проблеме, так что на основании, сохранившихся его творений сравнительно полная его эсхатологическап система в главных чертах может быть представлена таким образом.

## Примечания

[1] - Ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἑκ σώματος καὶ ψυχής καΐ πνεύματος. De princ. lib. IV, 4 (11), 168 (Prof. P. Koetschau, Origenes Werke, De prIncipiis, (Leipzig 1913) Bd. V, S. 313); р. пер. (Творения Оригена, учителя Александрийского, Казань 1899) вып. I, стр. 327.

[2] - Comm. in ep. ad Rom., lib. VI. 6 (Migne, ser. gr., (1862), t. XIV, 575) col. 1068A.

[3] - Selec. in psalm. XV, 10 (Migne, ser. gr., (1862) t. XII, 757); col. 1516B.

[4] - De princ., III, cap. VI, S. 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 287); р. пер. вып. I, стр. 297.

[5] - Comm. in ep. ad Rom., lib. VI, 6 (Mg. XIV, 576) col. 1068A.

[6] - Contra Cels., lib. VII, cap. V, 696 (Prof. P. Koetschau, Origenes Werke, Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (Leipzig 1899) Bd. II. S. 156).

[7] - Ibid., lib. V, cap. XLII, 610 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 46).

[8] - In Levit., hom. VII, 6 (Mg. XII, 227) col. 490A.

[9] - Contra Cels. III, cap. XXII, 460 (Koetschau, Origenes Werke, Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus (Leipzig 1899) Bd. I. S. 218–219); р. пер. (Против Цельса. Апология христианства Оригена. Перевод с греческаго с введением и примечаниями проф. Л. Писарева, Казань 1912) ч. I, стр. 253.

[10] - De princ., lib. IV, 9(36), 194 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 362–363); р. пер. вып. I, стр. 383–384.

[11] - Ibid., lib. IV, 10(37), 194 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 363); р. пер. вып. I, стр. 384–385.

[12] - In Numer., hom. XXV, 1 (Mg. XII, 365) col. 763D.

[13] - Contra Cels., lib. III, cap. LX, 487 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 254–255); р. пер. ч. I, стр. 303–304.

[14] - Ibid., lib. I, cap. XIII, 331 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 66); р. пер. ч. I, стр. 26; ibid., lid. IV, cap. XVII, 512 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 286); р. пер. ч. I, стр. 352; ibid., lib. VII, cap. XXXII, 716 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 182).

[15] - Ibid., lib. V, cap. XL1X, 615 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 53–54); ibid., lib. VIII, cap. XXX, 764 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 245).

[16] - Comm, in ep. ad. Rom., lib. V, 1 (Mg. XIV, 549) col. 1015A.

[17] - Ούδαμώ; μέντοι γε λέγοντες; μετεναωμίτωσιν εἰνιι ψυχής και κατάπτωσιν αὐτής; μέχρι τῶν άλογων ζώων... Contra Cels., lib. VIII, cap. XXX, 764 (Koetschau, op.cit., Bd. II, S. 245)

[18] - Ibid., lib. IV, cap. LXXXIII, 565–566 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 354–355); р. пер. ч. I, стр. 456.

[19] - Comm. in Matth., t. X, 20 (Migne, ser. gr., (1862), t. XIII, 469) col. 888A.

[20] - Salec. in Matth., t. VII (Mg. XIII, 441–442) col. 833AB–834AB; ibid., t. XIII (Mg. XIII, 567–569) col. 1085BC–1089A-C; Comm. in Io. I, 21, lib. VI, cap. X–XIV, 62–87 (Dr. E. Preuschen, Origenes Werke, Der Iohanneskommentar (Leipzig 1903) Bd. IV, S. 119–124).

[21] - Об этом Ориген, в передаче Руфина, так говорит: Anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint; sive, igni aeterno ac suppliciis mancipanda si in hoc eam scelerum culpa detorserit. De princ., praef., lib. 1, 5, 48 (Koetschau, op. cit., Bd. V. S. 11–12); р. пер. вып. I, стр. 8.

[22] - Οἱ ἐντεῦθεν κατά τόν κοινὸν θάνατον ἀποθνήσκοντες ἐκ τῶν ἐνταδθα πεπραγμἐνων οἰκονομοῦνται, εἰ κριθεἰν ἄζιοι τοῦ καλουμένου χωρἰου ἅδου, τόπων ὄιαφάρων τυγχάνειν κατὰ τήν ἀναλογἰαν τῶν ἀμαρτημάτων. Ibid., lib. IV, 10(26 [23]); 185 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 337); р. пер. вып. I, стр. 358.

[23] - Ibid, lib. III, cap. III, 6, 82 (Koetschau, op. cit., B. V, S. 121); р. пер. вып. I, стр. 105.

[24] - Ibid., lib. II, cap. III, 6, 83, (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 122); р. пер. вып. I, стр. 106 ср. ibid., lib., II, cap. III, 6, 82 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S, 121); р. пер. выи. I, стр. 105.

[25] - Contra Cels., lib. VI, cap. XXI, 645 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 91).

[26] - De princ., lib. II, cap. III, 6, 83 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 122–123); р. пер. вып. I, стр. 106.

[27] - Comm, in Io. VIII, 23, lib. XIX, cap. XX, 137 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 322).

[28] - Exhort, ad mart. XIII, 282–283 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 13); ,р. пер. (Н. Корсунский, Увещание к мученичеству, творение учителя церкви Оригена, золотая книжка первенствующих христиан, Ярославль 1886), стр. 20–21.

[29] - Comm. in Matth., t. XIV, 31 (Mg. XIII, 615) col. 1181A.

[30] - Ibid., t. XIV, 31 (Mg. XIII, 615) col. 1180B.

[31] - Ibid., ser. 51 ((Mg. XIII, 870) col. 1678D; ibid., ser. 51 (Mg. XIII, 871) col. 1680CD.

[32] - De princ., lib. II, cap. III, 6, 83 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 124); р. пер. вып. I, стр. 106–107.

[33] - Ibid., lib. II, cap. III, 6, 83 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 124); р. пер. вып. 1, стр. 107; ibid., lib. II, cap. III, 7, 84 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 126); р. пер. вып. I, стр. 109.

[34] - Ibid., lib. II, cap. III, 7, 84 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 126); р. пер. вып. I, стр. 109.

[35] - Ibidem.

[36] - Ibid., lib. II, cap. III, 6, 83 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 124); р. пер. вып. I, стр. 107.

[37] - Ibid., lib. II, cap. III, 7, 84 (Koetschan, op. cit, Bd. V, S. 126); р. пер. вып. I, стр. 109–110.

[38] - Ibid., lib. II, cap. XI, 6, 106 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 189–190); р. пер. вып. I, стр. 178.

[39] - Selec. in psalm. IX, 18 (Mg. XII, 587) col. 1189D.

[40] - Adnot. in Levit., cap. XXIII, 40 (Migne, ser. gr., (1857), t. XVII) col. 20C.

[41] - Exhort, ad mart. XLIX, 309 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 46); р. пер., стр. 68.

[42] - Ibid, XXXVI, 298 (Koetschau, op. cit., Bd. 1, S. 33–34); р. пер., стр. 47.

[43] - Comm, in ep. ad Rom., lib. IX, 41 (Mg. XIV, 664) col. 1244CD.

[44] - De princ., lib. II, cap. III,7,84 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 126); р. пер. вып. I, стр. 109.

[45] - In Numer., hom. XXVI, 4 (Mg. XII, 372) col. 776B.

[46] - De princ., lib. IV, 10(26, [23]), 185 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 337); р. пер. вып. I, стр. 358.

[47] - Selec. in psalm. IX, 18 (Mg, XII, 587) col. 1189D.

[48] - Comm, in Io. I, 1, lib. I, cap. XXXI, 220 (Preuschen, op. cit. Bd. IV, S. 39).

[49] - De princ., lib. IV, 10(26, [23]), 185 (Koetschau, op. cit., Bd. V, 8. 337); р. пер. вып. I, стр. 358 ср. ibid., lib. II, cap. IX, 3, 98 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 167); р. пер. вып. I, стр. 153.

[50] - Contra Cels., lib. VI, cap. XXV, 649 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 95).

[51] - Comm, in Matth., t. XIII, 25 (Mg. XIII, 604) col. 1161B.

[52] - In Ierem., hom. XVIII, 15, 261 (Dr. E. Klostermann, Origenes Werke, Ieremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel – und Königsbücher (Leipzig 1901) Bd. III, S. 175).

[53] - In Gen., hom. VII, 4 (Mg. XII. 79) col. 201B.

[54] - Contra Cels., lib. V, cap. LI, 617 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 55).

[55] - Exhort, ad mart. IV, 276 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 5); р. пер., стр. 7.

[56] - Ibid. II, 275 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 4); р. пер., стр. 5.

[57] - De princ., lib. I, cap. VI 1, 69 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 78); р. пер. вып. I, стр. 66.Сын Божий, по рассуждению Оригена, пожелал явиться на землю pro salute generis humaui (Ibid., lib. IV, 4, (31) 191 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S, 353); р. пер. вып. I, стр. 374). Человек возрождается через Бога к спасению (in salutem) (Ibid., lib. I, cap. Ill, 5, 62 (Koestchau op. cit, Bd. V, S. 54); р. пер. вып. I, стр. 46). Ориген считает предметом церковного учения веру в то, что некоторые из ангелов служат Богу при устроении спасения людей (salutem hominum) (Ibid., praef,, lib. I, 10, 49 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 16); р. пер. вып. I, стр. 11). По его мнению, Св. Писание дано Богом для спасения людей (εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν) (Ibid., lib. IV. 4 (11). 168 (Koetschau, op. cit.,

Bd. V, S. 313); р. пер. вып. I, стр. 327). Кроме того, Ориген, согласно с церковным учением, опровергает мнение, по которому люди, вследствие естественного устройства своей природы, достигают спасения или погибают (φύσει. ἐκ κατασκευῆς σῳζομένας ἢ ἐκ κατασκευῆς ἀπολλυμένας) (Contra Cels., V, cap. LXI, 624 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 64). Напротив, по мнению катехета Александрийского, в свободной воле человека заключается причина его спасения (In Numer., hom. XII, 3 (Mg. XII, 316) col. 665A). Особенно, по воззрению Оригена, мы приобретаем для своих душ истинное спасение (τήν ἀληθῆ σωτηρίαν) в тех случаях, когда желаем их погубить ради Христа, и именно мы его приобретаем через мученическую смерть (Exhort, ad mart. XII, 282 (Koetschau, op. cit., Bd. 1, S. 12); р. пер., стр. 19–20).

[58] - Exhort, ad mart. II, 275 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 4); р. пер., стр. 5; Comm, in ep. ad Rom., lib. VII, 4 (Mg. XIV, 546) col. 1109A.

[59] - Expos, in prov., cap. III, 32 (Mg. XVII) col. 169D.

[60] - Contra Cels., lib IV, cap. XXIX, 522 (Koetschau, op, cit., Bd. I, S. 298); р. пер. ч. I, стр. 372.

[61] - Excer. in psalm. LXXII, 31 (Mg. XVII) col. 147C.

[62] - In Lev., hom. IX, 11 (Mg. XII, 244) col. 523D–524A.

[63] - De princ., lib. I, cap. III, 8, 64 (Koetschau, op. cit., Bd. V, 62); р. пер. вып. I, стр. 52.

[64] - Contra Cels., lib. III, cap. LVI, 484 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 250); р. пер. ч. 1, стр. 298.

[65] - Comm, in Io. I, 1, lib. I, cap. XVI, 91 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S.

[66] - Contra Cels., lib. VI, cap. LXI, 679 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 131).

[67] - Ibid., lib. VI, cap. XX, 645 (Koetschau, op. cit„ Bd. II, S. 91).

[68] - Ibid., lib. VI, cap. XX, 645 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 91) ср. Schol. in cant. cant., cap. II, 3 (Mg. XVII) col. 261B.

[69] - Contra Cels., lib. III, cap. LIX, 487 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 254); р. пер. ч. I, стр. 303.

[70] - Ibid., lib. III, cap. XLVII, 478 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 243); р. пер. ч. I, стр. 288.

[71] - Exhort, ad mart. III, 275 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 4); р. пер., стр. 6.

[72] - Contra Cels., lib. III, cap. LVI, 484 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 251); р. пер. ч. I, стр. 298.

[73] - De princ., lib. II, cap. XI; 7, 107 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 191); р. пер. вып. I, стр. 180.

[74] - Ibid., lib. II, cap. XI, 7, 107 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 192); р. пер. вып. I, стр. 181.

[75] - Comm, in Io. VIII, 23, lib. XIX, cap. XXII, 146 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 323–324).

[76] - Comm. ep. ad Rom., lib. VI, 3 (Mg. XIV, 573) col. 1062A.

[77] - Exhort, ad mart. XLVII, 307 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 43); р. пер., стр. 65.

[78] - De princ., lib. II, cap. XI, 3, 105 (Koetschau, op. cit, Bd. V, S, 186); р. пер. вып. I, стр. 173–174.

[79] - Ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili urmm iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine omnia et in omnibus Deus est. Ibid., lib. III, cap. VI, 1, 152 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 280–281); р. пер. вып. I, стр. 290–292.

[80] - Участие душ умерших праведников в небесном блаженстве тотчас же после их смерти вполне согласно с учением Оригена о сошествии Христа во ад Своей душой (Contra Cels., lib. II, cap. XLIII, 419 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 166); р. пер. ч. I, стр. 178; In Matth, comm. ser. 132 (Mg. XIII, 922) col. 1780D; Comm, in Io. ХШ, 33, lib. XXXII, cap. XXX, 377 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 477); Comm, in ep. ad Rom., lib. I, 5 (Mg. XIV, 466) col. 850A ср. Comm. in. Io I, 26 и дал., lib. VI, cap. XXXIV–XXXV, 170–174 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 143–144) сн. ibid. I, 7, lib. II, cap. XXXVII, 223–224 (Preuschen, op cit., Bd. IV, S. 95–96); In Luc., hom. IV (Mg. XIII, 937) col. 1811C; In I Reg. XXVIII, hom. II (Mg. XII, 494–495) col. 1022B) с целью открыть двери ада (In I Reg. XXVIII, hom. II (Mg. XII, 497–498) col. 1028AB) и вывести из него души умерших людей в рай (Comm, in Io. I, 1, lib. I. cap. XXXI, 217–220 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S.

38–39); In Exod., hom. VI, 6 (Mg. XII, 149) col. 335CD–336AB), однако не все, а лишь воспринявшие Его проповедь (Contra Cels., lib. II, cap. XLIII, 419 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 166); р. пер. ч. I, стр. 178).

[81] - Ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perdusitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et, ut ita dixerim, facie ad faciem rerum causas inspiciens. Ibid,, lib. II, cap. XI, 5–7, 105–107 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 188–191); р. пер. вып. I, стр. 176–180.

[82] - Ibid., lib. III, cap. VI, 8, 155 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 290); р. пер. вып. I, стр. 301.

[83] - Руфин данные рассуждения Оригена передает в таких выражениях: Itaque.. paulatim proficientes et ascendentes modo et ordine perveniant primo ad terram iliam, et eruditionem, quae in ea est, in qua ad meliora et illa, quibus iam addi nihil potest, instituta praeparentur. Post actores enim et procuratores Christus Dominus, qui est rex omnium, regnum ipse suscipiet, id est post eruditionem sanctarum virtutum eos, qui eum capere possunt secundum quod sapientia est, ipse instruet, regnans in eis tandiu usquequo eos etiam Patri subiciat qui sibi subdidit omnia, id est ut, cum capaces Dei fuerint effecti, sit eis Deus omnia in omnibus. Ibid., lib. III, cap. VI, 9, 155 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 290–291); р. пер, вып. I, стр. 301.

[84] - In Numer., hom. XXVI, 4 (Mg. XII, 372) col. 776BC.

[85] - Ibid., hom. XXVII, 6 (Mg. XII, 377) col. 787AB.

[86] - Ibid., hom. XVIII, 3 (Mg. XII, 385) col. 803D.

[87] - Exhort, ad mart. I–III, 274–276 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 3–5); р. пер., стр. 3–7; ibid. XIII, 282–283 (Koetschau, op. cit., Bd. I.S. 12–14); р. пер., стр. 20–21; ibid. XXXIX, 300 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 37); р. пер., стр. 51.

[88] - In ep. I ad These. (Mg. XIV, 694) col. 1302BC.

[89] - In Luc., hom. III (Mg. XIII, 935–936) col. 1809AB.

[90] - In Numer., hom. XXI, 1 (Mg. XII, 352) col. 738AB.

[91] - Comm, in Matth., t. XV, 36 (Mg. XIII, 706) col. 1360B.

[92] - Ibid., t. X, 2. 3 (Mg. XIII, 444) col. 840C.

[93] - De priuc., praef., lib. I, 57, 48 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 12); р. пер. вып. I, стр. 8.

[94] - Ibidem.

[95] - Ibid., lib. II, cap. X, 4, 102 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 177); р. пер. вып. I, стр. 165.

[96] - Ibid., lib. III, cap. I, 6, 112 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 203); р. пер. вып. I, стр. 193.

[97] - Contra Cels., lib. VII, cap. IX, 700 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 161).

[98] - Ibid., lib. VIII, cap. XLVIII, 776 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 262).

[99] - Ibid., lib. VIII, cap. XLIX, 778 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 264).

[100] - Ibid., lib. VIII, cap. XLVIII, 777 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 263).

[101] - Ibid., lib. III, cap. LXXVIII, 499 (Koetschau, op. cit., Bd. 1, S. 269); р. пер. ч. I. стр. 325.

[102] - Ibid., lib. VI, cap. XXVI, 650 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 96).

[103] - In Matth, comm. ser. 72 (Mg. XIII, 889) col. 1716B; In Lev., hom. XI, 3 (Mg. XII, 249) col. 535A; ibid., hom. XIV, (Mg. XII, 260) col. 557B; In Numer., hom. IX, 5 (Mg. XII, 298) col. 630C; Selec. in psalm., hom. II, 5 (Mg. XII, 688) col. 1385B; Comm, in ep. ad Rom., lib. II, 4 (Mg. XIV, 479) col. 878C и друг.

[104] - Exhort, ad mart. XXV, 289 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 22); р. пер., стр. 33.

[105] - Expos, in Prover., cap. X, 24 (Mg. XVII) col. 188D.

[106] - Excer. in psalm. XXXVI, 22 (Mg. XVII) col. 132D.

[107] - In Ierem., hom. XIX, 15, 261 (Koetschau, op. cit,, Bd. III, S. 175).

[108] - De princ, lib. II, cap. X, 4, 102 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 177); р. пер. вып. 1, crp. 165.

[109] - Ibid., lib. II, cap. X, 4, 102 (Koetschau, op. cit., Bd, V, S. 177–178); р. пер. вып. I, стр. 165–166.

[110] - Ibid., lib. II, cap. X, 5, 102 (Koetschau, op. cit., Bd. У, S. 178); р пер. вып. I, стр. 166.

[111] - Ibid., lib. II, cap. X, 5, 102 (Koetschau, op. cit, Bd. V, S. 179); р. пер. вып. I, стр. 167.

[112] - In Matth, comm. ser. 72 (Mg. XIII, 889) col. 1716BC.

[113] - In Numer., hom. XXVII, 8 (Mg. XII. 378) col. 789D.

[114] - In Ierem., hom. II, 3, 139 (Klostermann, op. cit., Bd. III, S. 19); ibid., hom XVI, 6, 232 (Klostermann, op. cit., Bd. III, S. 138); Contra Cels., lib. IV, cap. XIII, 509 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 283); р. пер. ч. I, стр. 347.

[115] - Expos, in Prover. ad cap. XIX, 12 (Mg. XVII) col. 208C.

[116] - Ср. Selec. in psalm. CXVIII, 140 (Mg. XII, 813) col. 1617C.

[117] - In princ., lib. II, cap. X, 6,102–103 (Koetsehau, op. cit., Bd. V, S. 179–180); р. пер. вып. II, стр. 167–168.

[118] - Ibid., lib. II, cap. X, 6, 103 (Koetsehau, op. cit., Bd. V, S. 180); jр. пер. вып. I, стр. 168.

[119] - Contra Cels, lib. III, cap. LXXV, 497 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 267); р. пер. ч. I, стр. 323.

[120] - Ibid., lib. VI, cap. XXV, 650 (Koetschau, op. cit., Ed. II, S. 96).

[121] - Ibid., lib. IV, cap. XII, 508 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 282); р. пер. ч. I, стр. 346.

[122] - Ibid., lib. IV, cap. XXI, 515 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 291); р. пер. ч. I, стр. 360.

[123] - Ibid., lib. VI, cap. LXXII, 687 (KoetEchau, op. cit., Bd. II, S. 142).

[124] - Ibid., lib. V, cap. XV–XVI, 588–589 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 16–17).

[125] - Ibid., lib. IV, cap. XIII, 509 (Koetschau, op. cit.,Bd. I,P.283);р. пер. ч. I, стр. 347–348.

[126] - In Exod., hom. VI, 4 (Mg. XII, 148) col. 334D.

[127] - Selec. in psalm. XXXVI, hom. III, 1 (Mg. XII, 664) col. 1337B.

[128] - Contra Cels., lib. V, cap. XV, 588 (Koetechau, op. cit., Bd. II, S. 16).

[129] - In Luc., hom. XXXV (Mg. XIII, 974) col. 1889B; ibid., hom. XXXV (Mg. XIII, 975) col. 1894A.

[130] - In Exod., hom. VI, 4 (Mg. XII, 148) col. 334D–335A.

[131] - In Lev., hom, VIII, 4 (Mg. XII, 230) col. 497AB.

[132] - In Ezech., hom. X, 4 (Mg. XIII, 394) col. 744AB.

[133] - Comm, in ep. ad Rom., lib. VIII, 12 (Mg. XIV, 640) col. 1198B.

[134] - In Lev., hom. XI, 3 (Mg. XII, 249) col. 535A.

[135] - De princ., lib. II, cap. X, 6, 102 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 179); р. пер. вып. I, стр. 167.

[136] - Ibid., lib. I, cap. VI, 3, 70–71 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 84); р. пер. вып. I, стр. 70; ibid., lib. III, cap. I, 23(21), 136 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 241–242); р. пер. вып. I, стр. 245–246.

[137] - In Exod., hom. VIII, 6 (Mg. XII, 161) col. 361A; In Lev., hom. XIV, 4 (Mg. XII, 250) col. 537B; In Numer., hom. IX, 5 (Mg. XII, 298) col. 630C; In lib. Ies. Nav., hom. VIII, 5 (Mg. XII, 416) col. 867BC; In Ierem., hom. XIX, 15, 260–261 (Klostermann, op. cit., Bd. III, S. 174–175); In Ezech., hom. X, 1 (Mg. XIII, 392) col. 741A; In Matth, comm. ser. 72 (Mg. XIII, 889) col. 1716B и друг.

[138] - Contra Cels., lib. III, 79, 499 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 270); р. пер. ч. I, стр. 327.

[139] - Ibid., lib. V, cap. XV, 588 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 16–17).

[140] - Ibid., lib. V, cap. XVI, 589 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 17).

[141] - Contra Cels., lib. VI, cap. XXVI, 650 (Koetschau, op. cit, Bd. II, S. 96).

[142] - Comm, in ep. ad Rom., lib. VI. 5 (Mg. XIV. 574–575) col. 1066CD–1067A vgl. Prof. L. Atzberger, op. cit., S. 403–404.

[143] - In Isaiain, hom. I, 5 (Mg. XIII, 108) col. 223D.

[144] - Ita et ab eo adventu Salvatoris, quem in humilitate conplevlt, cum formam servi suscepit, clarior ille et gloriosior

secundus in gloria Patris. De princ., lib. IV, 13(25) 188 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 343); р. пер. вып. I, стр. 365.

[145] - Contra Cels., lib. I, cap. LVI, 371 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 107); р. пер. ч. I, стр. 92.

[146] - In Genes., hom. XVII, 6 (Mg. XII, 108) col. 258C.

[147] - Ibid., hom. XVII, 6 (Mg. XII, 108) col. 259B.

[148] - Contra Cels., lib. I, cap. LVI, 371 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 107); р. пер. ч. I, стр. 92.

[149] - Comm, in Io. IV, 46, lib. XIII, cap. LVII, 391 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 287).

[150] - De princ., lib. IV, 13(25) 188 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 343); р. пер. вып. I,стр. 365.

[151] - Ibid., lib. II, cap. VI, 3, 90 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 143); р пер. вып. I, стр. 130.

[152] - Ibid., lib. I, cap. V, 5, 68 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 77); р. пер. вып. I, стр. 63.

[153] - In Matth, comm. ser. 70 (Mg. XIII, 886) col. 1711B; ibid. 50 (Mg. XIII, 868) col. 1675BC и друг.

[154] - In ep. I ad These, fragm. (Mg. XIV, 694) col. 1302AB.

[155] - In Matth, comm. ser. 50 (Mg. ХШ, 868) col. 1675C; ibid. 50 (Mg. XIII, 869–870) col. 1677A-D–1678A-D.

[156] - Non in aliquo loco apparebit Filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit... ubique futurus est et ipse in conspectu omnium erit ubique, et omnes ubique erunt in conspectu ipsius... ante oculos mentis eorum (sc. bonorum et malorum) erit manifestus, jam non fidei aut diligentiae allcujus inquisitione repertus, sed ipsius divinitatis suae manifestatione prolatus... Ibid. 70 (Mg. ХШ, 887) col. 1712BC

[157] - Contra Cels., lib. VIII, cap. LXVIII, 793 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 285).

[158] - Cum plenitudo gentium subintraverit tunc etiam omnis Israel qui per incredulitatis duritiam factus fuerat sicut lapis, salvabitur. In Exod., hom. VI, 9 (Mg. XII, 150) col. 337C.

[159] - Contra Cels., lib. IV, cap. XXII, 517 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 292); р. пер. ч. I, стр. 362.

[160] - Comm, in Matth., t. XIII, 1 (Mg. XIII, 568) col. 1089A.

[161] - Puto, quia non solum est sermo Christus, est et sermo AntiChristus; veritas Christus et simulata veritas Antichristus; sapientia Christus, et simulata sapientia Antichristus... Invenimus omnes virtutes esse Christum, et omnes simulatas virtutes Antichristum. In Matth, comm ser. 33 (Mg. XIII, 852) col. 1644D–1645A.

[162] - ibid. 47 (Mg. XIII, 865) col. 1668D.

[163] - Contra Cels., lib. VI, cap. LXXIX, 692 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 150).

[164] - Ibid., lib. II, cap. L, 424–425 (Koetschau, op. cit., Bb. I, S, 172–173); р. пер. ч. I, стр.186–188; ibid., lib. VI, cap. XLV–XLVI, 667–669 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 116–119).

[165] - Comm, in Io. 1, 7, lib. II, cap. XXXVII, 224 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 96).

[166] - Comm. in Matth., t. XIII, 2 (Mg. XIII, 572) col. 1096B–1097A.

[167] - In Matth, comm. ser. 36 (Mg. XIII, 855) col. 1619CD–1650AB.

[168] - De. princ„ lib. II, cap. XI, 2–3, 104 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S 184–186); р. пер вып. I, стр. 172–174 ср. Selec. in psalm. IV, 6 (Mg. XII 570) col. 1169AB; Comm, in Matth, t. XVII, 35 (Mg. XIII, 826–827) col 1594A-C–1596A.

[169] - Contra Cels, lib. II, cap. V, 390 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 132) р. пер. ч. I, стр. 126.

[170] - Ibid., lib. IV, cap. XXII, 516 (Koetschau, op. cit, Bd. I, 8. 292) р. пер. ч. I, стр. 361.

[171] - Ibid., lib. VII, cap XXVIII–XXIX, 762–763 (Koetschau, op. cit. Bd. II, S. 243–244) ср. ibid., lib. V, LIX, 623 (Koetschau, op. cit, Bd. II, S. 62–63) сн. ibid., lib. VI, cap. LXI, 679 (Koetschau, op. cit., Bd. 11, S. 131–132); Libell. de orat. 27 (Mg. XI, 250) col. 517B.

[172] - De princ., praef., lib. I, 4–5, 48 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 11–12); р. пер. вып. I, стр. 8.

[173] - Designet ecclesiasticum virnm... etiam de mortuorum resurrectione fides, de qua sanctus apostolus Paulus ita pronuntiat,

quia si quis negat resurrectionem mortuorum, consequens est ut Christi resurrectionem negat. Ex lib. in ep. ad Tit. (Mg. XIV, 695) col. 1305B.

[174] - In Lev., hom. V, 10 (Mg. XII, 212) col. 461A-C.

[175] - Comm, in Io. IV, 46–53, lib. XIII, cap. LX, 417–420 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, S. 291–292).

[176] - In Ierem. hom., XVIII, 4 (Klostermann, op. cit., Bd. III, S. 154).

[177] - Comm, in Matth., t. XVII, 29 (Mg. XIII, 809) col. 1560C.

[178] - Contra Cels., lib. VIII, cap. XIX, 757 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 236–237).

[179] - In Numer., hom. IX, 8 (Mg. XII, 300) col. 633D–637A.

[180] - Contra Cels., lib. II, cap. LVIII, 431 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 181–182); р. пер. ч. I, стр. 200.

[181] - Ibid., lib. II, cap. XVI, 402 (Koetschau, op. cit., Bd. 1, S. 145); р. пер. ч. I, стр. 146.

[182] - Ibid., lib. V, cap. XX–XXI, 592–594, Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 21–23).

[183] - Cp. Fragm. ex lib. II, de resurr. (Mg. XI, 34) col. 93BC.

[184] - Selec. in psalm. I, 5 (Mg. XII, 532) col. 1092A.

[185] - Comm. ep. ad Rom., lib. V, 9 (Mg. XIV, 563) col. 1043AB. и дал

[186] - Comm, in Matth., t. XIII, 17 (Mg. XIII, 594) col. 1140C–1141A.

[187] - Fragm. ex lib. II de resurr. (Mg. XI, 34) col. 93AB.

[188] - Ibid. (Mg. XI, 34) col. 94BC.

[189] - Ibid. (Mg. XI, 34) col. 93D–94A.

[190] - De princ., lib. II, cap. X, 1, 100–101 (Koetschau, op. cit., Bd V, S. 173–174); р. пер. вып. I. стр. 161–162.

[191] - Ibid., lib. III, cap. VI, 5, 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 287); р. пер. вып. I, стр. 297.

[192] - Non nova aliqua corpora resurgentibus a mortuis dentur, sed haec ipsa, quae viventes habuerant. Ibid., lib. III, cap. VI, 6, 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 288); р. пер. вып. I, стр. 299.

[193] - Ούτε ἠμεῖς οὔτε τά θεῖα γράμματα αύταῖς φησι σαρξὶ, μηδεμίαν μεταβολήν άνειληφυίαις τήν έπι το βέλτιον, ζήσεσθαι τούς πάλαι αποθίνοντας, άπό τής γῆς άναδύντας. Contra Cels., lib. V, cap. XVIII, 590 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 19).

[194] - De princ., lib. III, cap. 6, 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 288); р. пер. вып. I, стр. 299.

[195] - Ibid., lib. II, cap. XI, 2, 104 (Koetschau, op. cit., Bd. Y, S. 184); р. пер. вып. I, стр. 172.

[196] - Fragm. ex lib. II de resurr. (Mg. XI, 34) col. 93BC ср. П. Страхов, Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычеством (Богосл. Вести. 1913 г., ноябрь), стр. 605.

[197] - Selec. in psalm. I, 5 (Mg. XII, 534) col. 1093 CD.

[198] - Contra Cels., lib. VII, cap. XXXII, 716–717 (Koetschan. op. cit., Bd. II, S. 182–183).

[199] - Sic substantiam carnis et sanguinis non perire quidem in originalibus materiis, non tamen in antiquam redire compaginem, nec posse ex toto eadem esse quae fuerint. Cum autem ista dicantur, soliditas carnium, sanguinis liquor, crassitudo nervorum, venarumque perpiexio et ossium durities denegatur. Sentent. ex lib. de resurr. (Mg. XI, 36) col. 97BC.

[200] - Selec. in psalm. I, 5 (Mg. XII, 534) col. 1093BC.

[201] - Ibid (Mg. XII, 534) col. 1096A.

[202] - Sentent. ex lib. de resurr. (Mg. XI, 36) col. 97D–98A.

[203] - Ibid. (Mg. XI, 36) col. 98A; De princ., lib. II, cap. X, 3, 101 (Koetschan, op. cit., Bd. V, S. 176); р. пер. вып. I, стр. 164.

[204] - De princ., lib. II, cap. X, 3, 101 (Koetscbau, op. cit., Bd. V, S. 176); р. пер. вып. I, стр. 104.

[205] - Ibid., lib. III, cap. VI, 5. 154. (Koetschau, op. cit., B. V, S. 287); р. пер. вып. I, стр. 297; ibid., lib. II, cap. X, 1, 101 (Koetschau. op. cit., Bd. V, S. 174); р. пер. вып. I, стр. 162; ibid., lib. II, cap. X, 3, 101 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 175); р. пер. вып. I, стр. 163–164.

[206] - Ibid., lib. II, cap. X, 1, 101 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 174); р. пер. вып. I, стр. 162.

[207] - In Lev., hom. XIII, 4 (Mg. XII, 230) col. 497A cp. nos eosdem futuros esse homines dicimus, licet non eodem statu, neque in iisdem paseionibus (Fragm. ex lib. II de resurr. (Mg. XI, 34) col. 93A); Quod polluti et sordidi resurgamus, etiam cogitare piaculum est. In Luc., hom. XIV (Mg. XIII, 948) col. 1835A.

[208] - De princ., lib. III, cap. VI. 4. 153–154 (Koetschau, op. cit., Bd. V; S. 285); р. пер. вып. I, стр 295–296.

[209] - Contra Cels., lib. III, cap. XLI, 474 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 237); р. пер. ч. I, стр. 279.

[210] - Comm in Matth., t. XVII, 30 (Mg. XIII, 814) col. 1569A.

[211] - De princ., III. cap. VI, 8, 155 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 289) р. пер. вып. I, стр. 300.

[212] - Sent, ex lib. de resurr. (Mg. XI, 37) col. 98D.

[213] - Νῦν μέν ἐκολλήίθι τῶ ἐὄφει ή ψυχή καί γέγονε σαρξ·έν δέ τῆ ἀναστάσεί κολληθήσεται ῆ σάρξ τῆ ψυχῆ, καί ἕσται ψυχή ἤτις κολληθεῖσα τῶ Κύριῶ έν τῆ καθολική άναστάσει γίνεται ἕν πνεῦμα, καὶ γίνεται τὸ σώμα πνευματικόν. Selec.in psalm. CXVIII, 25 (Mg. XU, 799) col. 1592D cp. Contra Cels., lib. IV, cap. LVII, 548 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 330); р. пер. ч. I, стр. 420–421; ibid., lib. V, cap. XIX, 591 (Koetschau, op. cit., Bd. II. S. 20); ibid., lib. V, cap. XXII, 594 (Koetschau, op. cit., Bd. II, S. 23).

[214] - Sent, ex lib. de resurr. (Mg. XI, 37) col. 98C.

[215] - Sent, ex lib. de resurr. (Mg. XI, 37) col. 98D; Exhort, ad mart. XVI, 284 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 15); р. пер., стр. 24; Comm, in Matth., t. XVII, 30 (Mg. XIII, 813–814) col. 1568BC–1569A; ibid., t. XVII, 33 (Mg. XIII, 821–824) col. 1584B-D–1589A.

[216] - De princ., lib. II, cap. X, 3, 101–102 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 176); р. пер. вып I, стр. 164–165.

[217] - Ibidem.

[218] - Ibid., lib. III, cap. VI, 6, 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 288); р. пер. вып. I, стр. 298.

[219] - Comm, in ep. ad Rom., lib. VI, 6 (Mg. XIV, 575) col. 1067C.

[220] - In Isaiam, lib. XXVIII. (Mg. XIII, 105) col. 217C–218B.

[221] - De princ., lib. III, cap. V, 1, 148 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 271–272); р. пер. вып. I, стр. 281.

[222] - Comm, in Matth., t. XIII, 1 (Mg. XIII, 563) col. 1088AB; ibid., t. XIII, 1 (Mg. XIII, 569) col. 1089BC.

[223] - In Genes., hom. V, 4 (Mg. XII, 74) col. 191.

[224] - Contra Cels., lib. IV, cap. XI. 508 (Koetschan, op. cit, Bd. I, S. 280–282; р. пер. ч. I, стр. 344.

[225] - Contra Cels , lib. IV, cap. XII, 508 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S 282); р. пер. ч. I, стр. 346.

[226] - Si enini mutibuntur caeli,utique non perit quod mutatur; et, si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae matdrialis ostenditur, sed immutatio quaodamfit qualitatis atquae habitus transformatio De princ, lib I, cap VI, 4, 70 (Koetschau, op. cit, Bd. V, S. 85); р. пер. вып. I, стр. 72.

[227] - Ibidem.

[228] - Ibid.. lib. III, cap. V, 3, 149 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 272–273) р. пор. выв. 1, стр. 283.

[229] - Ibid., lib. II, cap. I, 3, 78 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 109)· р. пер. вьш. I, стр. 91.

[230] - Ibid., lib. II, cap. III, 5, 82 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 120); р. пер, вып. I, стр. 104.

[231] - Ibid., lib. II, cap. III, 2, 80 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 115); р. пер. вып. I, стр. 98.

[232] - Ibid., lib. II, cap. III, 3, 81 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 118–119); р. пер. вып. I, стр. 101–102.

[233] - Ibid., lib. III, cap. I, 21, 136 (Koetschau, op. eit, Bd. V, S. 241); р. пер. вып. I, стр. 244–245.

[234] - Ibid., lib. III, cap. VI, 3, 153 (Koetschau, op. cit., Bd. X, S. 285); р. пер. вып. I, стр. 295.

[235] - Ἑν τῶ κηρύγματι τῶ εκκλησιαστικῶ περιέρχεται ὀ περί κρίσεως δικαίας θεοῦ Λογος, Ibid., lib. III, cap. I, 1, 108 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 195); р. пер. вып. 1, стр. 184.

[236] - In Levit., hom. VII, 6 (Mg. XII, 227) col. 490A.

[237] - Contra Cels., lib. IV, cap. IX, 507 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 280); р. пер. ч. I, стр. 343; Comm, in ep. ad Rom., lib. II, 4

(Mg. XIV, 479) col. 877D–878A.

[238] - In Genes., hom. XVII, 6 (Mg. XII, 108) 259B.

[239] - Comm, in ep. ad Rom., lib. II, 4 (Mg. XLV, 479) col. 877D–878A.

[240] - In Ezech., hom. IV, 1 (Mg. XIII. 370) col 697A.

[241] - Comm, in ep ad Rom., lib. II, 10 (Mg. XIV, 486–487) col. 894AB.

[242] - Exhort, ad mart. XXVIII, 291 (Koetschau, op. cit., Bd. I, S. 24); р. пер., стр 36.

[243] - In Numer., hom., XI, 4 (Mg. XII, 307) col. 647BC; ibid., hom. XXIV, 3 (Mg. XII, 365) col. 762B.

[244] - Contra Cels, lib. IV, cap. LIII, 545 (Koetschau, op. cit„ Bd. I, S. 326); р. пер. ч. I, стр. 414–415.

[245] - Comm, in ep. ad Rom., lib. II, 1 (Mg. XIV, 476) col. 872C.

[246] - Ibid., lib. II. 10 (Mg. XIV, 486–487) 894AB.

[247] - Quomodo iniustus putabitur, qui iudicat mundum, cum ipso nomine iudicis ostendatur nihil sine iudicio facere? Ubi autem indicium est constat esse iustitiam. A iustitia namque et iudex et iudicium nominatur. Ibid. lib. III, 1 (Mg. XIV, 501) col. 923C.

[248] - Schol. in Cant. cant., cap. VI. 7 (Mg. XVII) col. 277C.

[249] - De princ., lib. II, cap. IX, 8, 100 (Koetschau, op. eit., Bd. V, S. 171–172); р. пер. вьш. I, стр. 159.

[250] - In Math. comm. ser. 70 (Mg. XIII, 887) col. 17–12BC.

[251] - Declarari videmus ex omnibus (scripturis) certissime futurum esse iudicium Dei; cujus species ut notior hominibus fieret, iudicandi forma ex his, quae inter homines geruntur, assumpta est. Comm. in ep. ad Rom, lib. IX, 41 (Mg, XIV, 662) col. 1241C.

[252] - De princ., lib. III, cap. I, 6, 112 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 203); р. пер. вып. I, стр. 194–195.

[253] - Ego puto, quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante. Nemo enim absque sordibus resurgere poterit, nec ullam posse animam reperiri universis statim vitiis careat. In Luc., bom. XIV (Mg. XIII, 948) col. 1836A.

[254] - De princ., lib. II, cap. IX, 2, 97 (Koetschau, op. cit.. lid. V, S. 166); р. пер. вып. I, стр. 152.

[255] - Non enim decidentia de homine vitia ad aliquam aliam substantiam peccatorum congregantur, sed sibi abeunt, et in semetipsa resoluta evanescunt, atque in nihilum rediguntur. In Cant, cant., lib. IV (Mg. XIII, 88) col. 186AB.

[256] - Expos, in Prover., cap. V, 14 (Mg. XVII) col. 173C.

[257] - Comm, in Io. VIII. 21, lib. XIX, cap. XIV, 88–90 (Preuschen, op. cit, Bd. IV, S. 314).

[258] - Libell. de orat. 27 (Mg. XI, 251) col. 520AB.

[259] - De princ, lib. I, cap. VI, I, 69 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 79; р. пер. вып 1, стр. 65–66.

[260] - Ibid., lib. I, cap. VI, 2, 70 (Koetschau, op. cit, Bd. V, S. 82); р. пер. вып. I, стр. 68–69.

[261] - Ibid., lib. III. cap. V, 6, III (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 277); р. пер. вып. I, стр. 288.

[262] - Cum dicitur Filius Patri subiectus, perfecta universae creaturae restitutio declarator, ita cum Filio Dei inimici dicuntur esse subiecti subiectorum salus in eo intellegatur et reparatio perditorum. Ibid., lib. III, cap. V, 7, 151 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 278). р. пер. вып. I, стр. 289.

[263] - Contra Cels., lib. VIII, cap. LXXII, 795–796 (Koetschau, op. cit, Bd. II, S. 288–290).

[264] - In Numer., hom. VI, 4 (Mg. XII, 288) col. 611BC.

[265] - In Ezech., hom. X, 3 (Mg. XIII, 393–394) col. 743AB.

[266] - In Matth, comm. ser. 69 (Mg. XIII, 884) col. 1706D–1707A

[267] - In Lev., hom. VII, 2 (Mg. XII, 221–222) col. 479A-D–481A-D.

[268] - Comm, in ep ad Rom., lib. V, 10 (Mg. XIV, 568) col. 1053AB.

[269] - Comm, in Io., lib. I, cap. XIII–XIV, 82–84 (Preuschen, op. cit., Bd. IV, 18–19).

[270] - In Luc, hom. XXIII (Mg. ХШ, 961) col. 1804A.

[271] - Comm, in ep. ad Rom., lib. V, 7 (Mg. XIV, 560) col. 1036C–1037A.

[272] - De princ., lib. III, cap. VI, 5, 154 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 286–287); p. пер. вып. I, стр. 297.

[273] - Ibid., lib. I, cap. VI, 3, 70 (Koetschau, op. cit., Bd. V, S. 83–84); p. пер. вып. I, стр. 69.

[274] - Например, Prof. L. Atzberger, op. cit., S. 457–465.

[275] - Hist, eccles., lib. III, cap. XXVIII, (Migne, ser. gr. (1857), t. XX, 100) col. 276A; p. пер. (Сочинения Евсевия Памфила, Санктпетербург 1858), т. I, стр. 147; ibid., lib. VII, cap. XXIV (Mg. XX, 270–272) col. 692C–696A-C; p. пер. т. I, стр. 396–399.Что касается других пунктов эсхатологическаго учения св. Дионисия, то в своем раскрытии их он стоит ва почве церковнаго предания. Так, он говорит об Антихристе (Euseb., Hist, eccles., lib. VII cap. XXV (Mg. XX, 275) col. 701C; p. пер., стр. 405 ср. Свящ. А. Дружинин, op. cit., стр. 27) и утверждает, что те люди, которые отрицают что Христос умер и воскрес и снова придет судить живых и мертвых, подлежат анафеме, а отвергающих будущее всеобщее воскресение он причисляет к мертвым (Pitra, Analecta sacra, t. IV (Parisiis MDCCCLXXXIII), p. 414; p. пер., стр. 60). По замечанию св. Дионисия Александрийскаго, Христос, согласно Пс. 81:8, будет судить весь мир (Ibid., p. 416; p. пер. стр. 118).

[276] - Pitra, op. eit, p. 428.

[277] - Ibid., op. cit.. p. 429.На основании сохранившихся в отрывках сочинений св. Александра Александрийского мы не можем указать противооригенистических мыслей последнего. Можно лишь отметить некоторые общецерковные эсхатологические воззрения святителя Александрийского. Так, по его учению, воскресение мертвых во время смерти Господа было предобразом всеобщего воскресевия мертвых в конце настоящего мира. Всеобщее воскресение мертвых, по замечанию этого св. отца, является частью вероучения апостольской церкви (Ep. XII, Migne, ser. gr. (1857), t. XVIII) col. 568C).